

دراسة اسلامية

مقدم المشرقيين
ج. جورج رينيه
ارشيبيالد ر. لويس
ج. ر. د. زالفند
جون. ل. لامونت
اميريكو كاسترو
ولتر فستل
جون. س. ب. بادو
ف. س. ك. نورثروب
ولفرد كاستول سميث

ترجمة
الدكتور انيس فرح
الدكتور كمال اليازجي
الدكتور نقولا زبيدة
محمد توفيق حسين
محمد محمود الحوت

بإشراف
الدكتور نقولا زبيدة

دار الاندلس - بيروت

909,09

7671

3

(1)

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

دراسات اسلامية

نشر بالاشتراك مع

مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر

بيروت - نيويورك

١٩٦٠

مكتبة جامعة بيروت العربية
١٩٦٠

دراسة اسلامية

بقلم المبتدئين
جورج رينستز
ارشيبالد ر. لويس
جيرارد زانغفرد
جون ل. لامونت
اميريكو كاسترو
ولتر فستل
جون س. بادو
ف. س. ك. نورشروب
ولفرد كانتول سميث

ترجمة
الدكتور انيس فريجه
الدكتور كمال اليازجي
الدكتور نقولا زبياد
محمد توفيق حسين
محمد الحوت

باشراف

الدكتور نقولا زبياد

BIH. BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية



١٩٦٠

١٠٥ ٢٧٦

هذه الترجمة مرخص بها وقد قامت
مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر
بشراء حق الترجمة من اصحاب هذا الحق

This anthology is composed of authorized translations of selected writings by Americans on Islam, as follows:

« The Rise of Islam and the Arab Empire », from THE ARABIA OF IBN SAUD by Roy Lebkicher, George Rentz and Max Steineke. Copyright 1952 by the Arabian American Oil Company. Published by the Russel F. Moore Company, Inc., New York.

« The Islamic Imperium », from NAVAL POWER AND TRADE IN THE MEDITERRANEAN, A.D. 500-1100, by Archibald R. Lewis. Copyright 1951 by Princeton University Press.

« Was the Futuwa an Oriental Form of Chivalry ? » by Gerard Salinger, from PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY, October 19, 1950. Published by the American Philosophical Society, Philadelphia, Pa.

« Crusade and Jihad » by John L. Lamonte, from THE ARAB HERITAGE edited by Nabih Faris. Copyright 1944 by Princeton University Press.

« Islam and the Spanish Form of Life », from THE STRUCTURE OF SPANISH HISTORY by Americo Castro (translated by Edmund L. King). Copyright 1954 by Princeton University Press.

« Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt (1382-1406) » by Walter J. Fischel, from SEMITIC AND ORIENTAL STUDIES. Published by the University of California Press, Berkeley, Calif.

« Evolution in Religion » by John S. Badeau, from EVOLUTION IN THE MIDDLE EAST: REFORM, REVOLT AND CHANGE, edited by Sydney Nettleton Fisher. Copyright 1953 by the Middle East Institute.

« The Resurgence of Islam » from THE TAMING OF THE NATIONS by F.S.C. Northrop. Copyright, 1952, by F.S.C. Northrop. Published by The Macmillan Company, New York.

« Islam in Recent History », Chapter 2 of ISLAM IN MODERN HISTORY by Wilfred Cantwell Smith. Copyright 1957, by Wilfred Cantwell Smith. Published by Princeton University Press, Princeton, N.J.

المسرحون في هذا الكتاب

الكتاب : كاتبو هذه الدراسات من كبار المستشرقين الاميركيين .
وقد اشتهروا باهتمامهم بالدراسات الاسلامية . فجورج رينتز يحمل
شهادة الدكتوراه من جامعة كلفورنيا وقد كان لمدة طويلة مدير قسم
البحوث والترجمة في شركة الزيت العربية الاميركية . وارشيبالدر . لويس
متخصص بتاريخ العصور الوسطى وهو يرئس دائرة التاريخ بجامعة تكساس
منذ عام ١٩٥٦ . وجيرارد زالنغر من كبار المستشرقين الاميركيين وقد اهتم
بمقارنة النظم الاجتماعية الاوروبية بما يقابلها عند المسلمين ، ومقاله عن
الفتوة يعند من خير ما كتبه . وجون ل. لامونت درّس في عدد من الجامعات
كان آخرها جامعة بنسلفانيا حيث ظل يعمل حين وفاته عام ١٩٤٩ .
واميريكو كاسترو حصل على الدكتوراه من مدريد ودرّس الادب الاسباني
في برلين وبواتيه والسوربون ومدريد وجامعات اميركية كثيرة منها برنستون .
وولتر فشل تلقى علومه في المانيا وهو الآن استاذ اللغات والآداب السامية في
جامعة كلفورنيا (بركلي) . وجون س. بادو تلقى علومه في جامعة رتجز
وعمل في الشرق الاوسط مدة طويلة وخاصة في العراق ، وكان عميداً
لكلية الآداب والعلوم في الجامعة الاميركية في القاهرة ثم رئيساً للجامعة
المذكورة ثم تولى رئاسة مؤسسة الشرق الادنى ورئاسة جمعية كليات الشرق
الادنى في الولايات المتحدة . وف. س. ك. نورثروب تلقى علومه في جامعتي
هارفارد ويال ، وهو الآن يشغل كرسي سترلنغ للفلسفة والقانون في جامعة
يال حيث يعمل بالتدريس منذ عام ١٩٢٣ . وولفرد كانتول سميث حصل

على الدكتوراه من جامعة برنستون وعمل في لاهور بين ١٩٤٠-١٩٤٩ :
وهو منذ عام ١٩٥١ يتولى ادارة معهد الدراسات الاسلاميه في جامعة
مالك غيل في كندا .

المترجمون : وقد قام بترجمة هذه الدراسات نخبة من المترجمين العرب .
الدكتور انيس فريجة : استاذ اللغات السامية في الجامعة الاميركية في بيروت .
له مؤلفات عديدة منها : نحو عربية ميسرة . اسماء القرى والمدن اللبنانية
وتفسير معانيها . الامثال اللبنانية العامية (في مجلدين) .

الدكتور كمال اليازجي : الاستاذ المشارك للادب العربي في الجامعة الاميركية
في بيروت . من مؤلفاته : معالم الفكر العربي . النصوص السائغة (تحرير وشرح) .
الاستاذ محمد توفيق حسين : عمل استاذاً مساعداً للتاريخ العربي في الجامعة
الاميركية في بيروت ، وهو الآن يشغل المنصب ذاته في جامعة بغداد . من
مؤلفاته : هذا العالم العربي (بالاشتراك) . نهاية الاقطاع في العراق .

الاستاذ محمود الحوت : شاعر فلسطيني معروف . عمل مدرساً للغة العربية
بكليات بغداد وجامعة تكساس وترجم عدداً من الكتب . من مؤلفاته : ملاحم
عربية (شعر) .

الدكتور نقولا زيادة : استاذ التاريخ العربي الحديث في الجامعة الاميركية
في بيروت . من مؤلفاته : رواد الشرق العربي في العصور الوسطى . الرحالة
العرب . ليبيا من الاحتلال الايطالي الى الاستقلال . السنوسية (بالانجليزية)
سورية في زمن المماليك (بالانجليزية) .

تصدير

اوحى بالقرآن اول ما اوحى به في مكة المكرمة ، واكمل الاسلام ديناً في المدينة المنورة ، وقام العرب المسلمون بعد وفاة الرسول الكريم بحركة فتح قوية امتدت « قرناً وبعض القرن بعد وفاة النبي ، وكانت متعددة النواحي متنوعة النتائج .. فقد كانت فتحاً عسكرياً امتد الى الهند والصين شرقاً ، وبحر الظلمات غرباً . وكانت فتحاً عنصرياً بمعنى ان الجنس العربي تغلب على الاجناس الاخرى وتمثلها في بعض الاقطار دون الاخرى . وكلما قرب القطر من بلاد العرب نفسها ، كان استيطان العرب فيه اكثر وتأثره بالعنصر العربي اكبر . وكانت فتحاً لغوياً : فقد انتشرت اللغة العربية في الاقطار المفتوحة انتشاراً سريعاً . واذا كان ثمة من يجب ان يذكر بالخير في هذه المناسبة ، فالفضل يعود الى عبد الملك بن مروان والمأمون .. فالاول عرب الادارة ، فجعل اللغة للعربية لغة الدولة الرسمية . والثاني نقل العلوم الى العربية فعرب الحركة الفكرية والعقلية .. على انه يجب ان نذكر فتحاً رابعاً تم في هذه الفترة ، هو الفتح الديني . فقد انتشر الاسلام في الاقطار المفتوحة لاسباب كثيرة لا يتسع المجال لبحثها الآن » .

وقد رافق هذه الفتوح انتشار الاسلام — فازداد عدد الذين قبلوه وارتضوا به . الا ان انتشار الاسلام لم يتوقف مع الفتح . فقد اتسعت رقعته كثيراً خلال القرون التي تلت توقف الاعمال الحربية العربية الاسلامية . ولا يزال ذلك مستمراً الى الوقت الحاضر .

على ان الامر المهم الذي يجب الا يغرب عن البال هو ان الاسلام لم ينتشر في فراغ . فالبلاد التي قبله اهلها ديناً لهم ، كانت قد عرفت حضارات

متنوعة ، واجتازت اختبارات روحية ومادية متعددة . ولذلك فقد اتصل
الاسلام بهذه كلها ، واتصلت به . فعرف حضارة الهند وايران وفلسفة
اليونان وشريعة الرومان وحكمة النصرانية ومذاهب التصوف . واحتك
بإدارة البيزنطيين ونظم الساسانيين . وامتزج اصحابه الاولون ومعتنقوه
التابعون باقوام تنوعت عقائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت اجناسهم
وتشعبت اديانهم . ونتج من ذلك كله اختلاط اجتماعي سياسي في اقتصادي
تكونت منه هذه الحضارة الاسلامية التي كانت هي بدورها وجوه
ونواح اقل ما يقال فيها انها نمت ضمن اطار واحد ، لكنها تمثلت كل هذا
الذي لقيته واتصلت به . فقبلت منه ما قبلت ، ولفظت منه ما لفظت ،
وخلطت منه ما خلطت بنفسها . فكان فيها تشعبات ومفارقات تتفق والرقعة
الواسعة والزمن الطويل ، وتختلف فيما بينها في السياسة والعقيدة والنظم
والفلسفة والفن والتطور . واختصت اجزاء العالم الاسلامي ، كما اختصت
عصوره ، بتغلب رأي او مذهب او نظام او فلسفة . وكانت هذه كلها
نتيجة تأثر الاسلام بتراث الحضارات التي سبقته ، وتأثيره في اتباعها وتراثها .
وقد كتب الباحثون - من مسلمين وغير مسلمين - الاف المجلدات
عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، فكان منهم الواصف والمحلل والداعية
والهدام . وسيظل الباحثون على ذلك ما دام الاسلام اسلاماً ، والتاريخ
تاريخاً ، والناس ناساً . ويمكن القول اجمالاً ان التاريخ السياسي نال النصيب
الاوفر من هذه البحوث . ولكن مع تطور الزمن وتبدل وجهات النظر
في البحث التاريخي ودراسته اخذت نواح اخرى من تطور الحضارة الاسلامية
تستأثر بعناية الباحثين . فظهرت دراسات اقتصادية وعقائدية واجتماعية
وفلسفية وادبية جليلة القدر عظيمة النفع . ومع ان الكثير مما كتب قد
لازمته غايات خاصة في نفوس الذين وضعوا المؤلفات ، فانه من الحق
ان يقال ان مثل هذه البواعث والدوافع آخذة في التناقص ، وان
الابحاث المبنية على المعرفة او محاولة الوصول الى المعرفة ، والرامية الى

الحقيقة هي في تزايد مستمر .

ليس في نيتنا ان نتناول هنا ما كتب حول التاريخ الاسلامي بالنقد والتحليل . فمثل هذا العمل حري بكتاب ان لم يكن بكتب . ولكننا اردنا من هذه المقدمة المقتضبة ان ننقل الى امر هام وهو ان الكتابة في نواحي الحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي لا تزال في اولها ، ولا تزال نزرة بالنسبة الى ما كتب حول النواحي الاخرى . ومن هنا كان الاهتمام بهذه المباحث التي جمعت بين دفتي الكتاب الذي نقدمه اليوم الى القارئ العربي . فالمقال الاول يتناول ظهور الاسلام وقيام الامبراطورية العربية في عرض عام ، القصد منه وضع صورة واضحة مقتضبة لهذا التطور الذي تلا قيام الدعوة ورافق الفتوح .

والمقال الثاني يبحث عن السيادة في هذه الرقعة الواسعة التي شملها الاسلام ، والعوامل التي كانت تؤثر في هذه الحياة ، والقواعد التي سيطرت على التعامل بين الناس .

عرفت العصور الوسطى انواعاً كثيرة من العلاقات بين العالم الاسلامي . والعالم المسيحي . كانت العلاقات تجارية علمية سلمية كما كانت حربية عسكرية عدائية . ولعل الحروب الصليبية التي دامت نحو قرنين وانتهت اخيراً باخراج الصليبيين مد الديار الشامية من اهم هذه الفترات . والمقال المعنون الصليبية والجهاد يحاول بحث الناحية الاجتماعية النفسية من هذه الحقبة . وليس مما فيه ريب ان المجتمع الاسلامي في الاندلس كانت له جوانب خاصة نشأت عن احتكاك واختلاط مستمر بين اهل البلاد والمسلمين من جهة ، كما نشأت بسبب الاتصال الوثيق باوروبا والمغرب من جهة ثانية . ومن هنا كان من الضروري اختيار بحث يعالج هذه الناحية .

يتمتع ابن خلدون بمركز خاص في تاريخ الفكر العربي الاسلامي . فهو واضع الاسس الاولى لقواعد علم الاجتماع وفلسفة التاريخ . ودراسة عنه تكشف عن نواح كثيرة من المجتمع الاسلامي . لكن لا يمكن تقديم

دراسة واقية في مجموعة من المباحث على النحو الذي نقدمه الى القارئ الكريم . لذلك اقتصرنا على بحث تناول نشاطه في الفترة التي قضاها في مصر ، والتي ترسم صورة لغير ناحية واحدة من القضاء والتدريس والتأليف والدبلوماسية ، وهي امور اشترك فيها ابن خلدون بما عرف عنه من علم ومقدرة وخبرة واسعة ادخرها من اختبارات المغرب والاندلسية .

وليس من شك في ان المجتمع الاسلامي عرف عدداً من المنظمات الاجتماعية السياسية الاقتصادية التي نشأت في ظل رايته متأثرة بالاحوال التي كانت تفرض نفسها على هذه المجتمعات . فهناك الحسبة والمحاسب وثمة النظم القضائية المختلفة وهناك تنظيمات السوق والصناعة . ولعل من اهم هذه المنظمات الفتوة ، التي كانت ذات اثر كبير في بعض العصور الاسلامية . والبحث عنها هنا يتناولها من ناحيتها الاسلامية ومن حيث مقارنتها بنظام الفروسية الغربية الذي شاع في اوروبة في العصور الوسطى . وثمة ثلاثة اجاث (هي الفصول الاربعة الاخيرة) تتناول بعض نواح من الاسلام في عصوره الحديثة . فهناك عرض للتطور كما رافقه رجل عاش في الشرق العربي وخبره ، فدون انطباعاته (التطور في الدين) وثمة بحث عن انبعاث الاسلام وضعه فيلسوف من كبار الفلاسفة المعاصرين اراد فيه ان ينفذ الى اعماق هذه الانبعاث على انه ظاهرة من تطور عام واحتكاك وتباين واتصال في الفلسفات والمجتمعات الشرقية والغربية . ومن هنا كان لهذه الدراسة قيمة خاصة .

وآخر فصلين في المجموعة يقدمان محاولة جدية لتوضيح الاختبار الذي مر به الاسلام في عصوره المختلفة ، لا من حيث السرد التاريخي ولكن من حيث التجربة الروحية ، على اساس ما قدمه للمجتمع الذي قبله من قيم واسس خلقية ، وما كان له من الاثر في تكييف التفكير التاريخي . ونود ان نختم هذه المقدمة المقتضية بالملاحظات التالية .

١- بعض هذه الابحاث كتب قبل سنوات ، وقد تكون بعض النظريات

أو الآراء تغيرت ، ولكن وجدنا ، عموماً ، أن الإطار الذي تدور فيه ظل صحيحاً . ولم نغير شيئاً مما قاله المؤلف أصلاً ، ولكننا ، عند الحاجة القصوى ، أضفنا ملاحظات تشير إلى بعض التطور أو إلى دراسات جديدة .

٢ - هذه الأبحاث تمثل جزءاً من عمل المستشرقين الأميركيين لا كله . ولذلك فإن الحكم لها أو عليها يجب أن يكون حكماً خاصاً بها ، بحيث لا يتناول ذلك جميع الباحثين .

٣ - أن الغاية من جمع هذه المباحث بين دفتي كتاب هو إطلاع القارئ العربي على مدى الاهتمام الذي تلقاه الدراسات الإسلامية بين المستشرقين الأميركيين ، والعناية التي يولونها لدرس التراث الضخم الذي خلفته تلك الحضارة .

والذي نأمل أن تلقى هذه الدراسات صدًى في نفوس القراء الكرام ، بحيث تكون حافزاً للقيام بأعمال مماثلة في المستقبل .

نقول زياد

الجامعة الأميركية

بيروت ١٩٥٩

ظهور الاسلام وقيام الدولة العربية (١)

نعود الان لتكلم عن حدث من اعجب الأحداث التي عرفها الجنس البشري في تاريخه اطلاقاً . هذا الحدث هو ولادة دين جديد ما كاد يظهر ، ظهوره المتواضع ، حتى اعتنقه ابناء الجزيرة العربية بحماسة ، ومن ثم انتشر ، كالنار الاجّة ، في معظم انحاء العالم المتمدن . وقد انتج هذا الدين فترات رائعة ، حافلة بالعظمة ، والفن ، والثقافة ، تعتبر من اهم العصور التي عرفها العالم . وما زال هذا الدين ، اليوم ، ديناً حياً ، يعتنقه اكثر من ثلاثمئة مليون شخص في العالم .

كان العالم الغربي ، عند وفاة النبي محمد عام ٦٣٢ م ، في حالة انحلال واضطراب . لقد استسلمت الامبراطورية الرومانية ، التي سيطرت على العالم خلال بضعة القرون الاولى من ظهور المسيحية ، لغزوات القبائل البربرية الاوروبية . اما خليفاتها دولة الروم (٢) المسيحية ، وعاصمتها القسطنطينية ، فقد خاضت حروباً طاحنة ضد الامبراطورية الساسانية الفارسية ، انهكتهما جميعاً . كان العالم ، الذي ولد فيه النبي محمد ، عالماً مضطرباً ، قلقاً ،

(١) فصل من كتاب (The Arabia of Ibn Saud) تأليف روى لبككر وجورج رينتز وماكس شتاينبك . نشرته شركة رسل ف. مور ، نيويورك ، ١٩٥٢ . (المترجم)
(٢) يسمى العرب الامبراطورية الرومانية الشرقية ، او الامبراطورية البيزنطية ، دولة الروم (المترجم)

متعباً . ولم تنتشر مبادئ محمد لان اتباعه نشروها بحماسة بالغة ، وقوة حربية ، فحسب ، ولكن لان تلك المبادئ انعشت امال شعوب يائسة ، خائرة العزائم ، كانت تعاني جور الحكومات الظالمة ، وبشرتها بمستقبل كريم . كانت جزيرة العرب في حالة فوضى . وكانت الحروب بين القبائل العربية ، وغزوات الثأر ، مستمرة . كما كانت تنشب فيها المنازعات والاضطهادات بين اليهود والنصارى . وقد قوى شأن اليهود ، بصورة خاصة ، في القسم الغربي من الجزيرة . على ان اكثرية العرب كانوا وثنيين ، يعبدون آلهة متعددة . وكانت مكة ، حتى في تلك الايام ، مدينة مقدسة ، اذ كانت تقوم فيها الكعبة التي ينتصب الحجر الاسود في احد اركانها . كان العرب يعبدون الحجر الاسود (١) ويؤمنون بان له قوى سحرية . وكانوا يحجون الى هذا الحجر الأسود افواجا . وكان الحجاج ، وما زالوا حتى وقتنا الحاضر ، المصدر الاول لدخل سكان مكة .

ولد محمد ، كما تقول الروايات ، في عام الفيل ، اي حوالي عام ٥٧١ م . في تلك السنة جاء ابرهة ، عامل ملك الحبشة على اليمن ، على رأس حملة لاحتلال مكة . وكان يصحب الحملة فيل او بضعة افيال . وينتمي محمد الى بني هاشم ، وهم بطن من بطون قريش التي كانت لها سداية الكعبة . وحتى قبل ميلاد محمد كان بين بني هشام وبين الامويين ، وهم بطن آخر من بطون قريش ، شقاق هو طبيعة الشقاق الذي حدث في صفوف الملة الاسلامية بعد وفاته .

لا نعرف غير الشيء القليل عن حياة محمد خلال الاربعين السنة الاولى من عمره . من ذلك انه تيم وهو ما يزال طفلاً صغيراً . واحتضنه احد اعمامه ، وعاش في رعايته . ولما بلغ الخامسة والعشرين من عمره تزوج من ارملة غنية ، كانت تكبره خمسة عشرة سنة ، هي السيدة خديجة . كانت السيدة خديجة تشتغل بالتجارة . وكان محمد يدير فوافلها التجارية بنجاح .

(١) يحتمل ان يكون الحجر الاسود شهاباً ارنيزكاً .

وقضى محمد شطراً من طفولته بين البدو حيث تعلم منهم بساطة الحياة ، ولعله تعلم منهم ايضاً نقاء لغة اهل الصحراء . ومما لا شك فيه ان محمداً قد اتصل باشخاص من اليهود والنصارى ، ويحتمل انه تلقى منهم افكاره الاولى عن الاله الواحد للعالم .

ولما بلغ محمد الاربعين من عمره بدأ يتلقى الوحي ، وهو مؤمن بان الله قد اختاره ليتم الدين الذي اوحاه الى ابراهيم ، والى انبياء بني اسرائيل ، والى المسيح (عيسى بن مريم) . واول من آمن به زوجته خديجة ، وابن عمه وربيه وختنه علي ، وابو بكر ، الذي اصبح فيما بعد حماه ، وكان احد زعماء قبيلة قريش . وكان زعماء قريش الآخرون يحسدون محمداً ، ويشكون في دينه الجديد ، ويخشون ان يخرّب هذا الدين تجارة الحج ، وهي قوام معيشتهم .

واستمر دخول الناس في الاسلام ، الا ان معظمهم كانوا من الفقراء والعبيد . وبلغت عداوة قريش له حداً جعله ينصح اصحابه بالهجرة الى الحبشة . وعيل صبر اعدائه ، آخر الامر ، فقرروا ان يغتالوه . ولكن محمداً اعلم بالمؤامرة ، فغادر مكة سراً ، يرافقه صاحبه الصديق المخلص ابو بكر ، وهاجر الى المدينة . وعند ما جاء المتآمرون لاغتيال محمد وجدوا في منامه ابن عمه ربيه علياً ، يتظاهر بالنوم . وقد مهد محمد لهجرته بان عقد ، في العام السابق ، اتفاقاً مع جماعة من زعماء المدينة التي كانت تعرف يومئذ بيثرب .

واعتبرت السنة التي حدثت فيها الهجرة ، وهي سنة ٦٢٢ م ، بداية التاريخ الاسلامي . وكان محمد ، في تلك السنة ، في الواحدة والخمسين من عمره . اما زوجته خديجة فقد توفيت قبل ذلك .

تقبل معظم سكان المدينة الدين الجديد الذي جاء به محمد ، وامنوا به ، ما عدا اليهود الذين كانوا يؤلفون قسماً كبيراً من السكان . ولكن محمد تمكن ، بمضي الوقت ، من اخراج اليهود من المدينة ، والقضاء على قسم منهم .

واخذ الدين الحديد ينتشر في اجزاء اخرى من الجزيرة العربية . ولكن سكان مكة ظلوا يناوئون محمداً ، ولم يخضعوا له ، ولم يؤمنوا بدينه ، الا بعد معارك عديدة . ثم قبل سكان مكة الدخول في هذا الدين الحديد بعد ان توصلوا الى مصالحة مع محمد ، تظهر حنكة محمد السياسية ، ومقدرته الدبلوماسية . لقد وعدهم محمد ان تبقى مكة المدينة المقدسة وان يستمر الحج الى الكعبة ، في ظل هذا الدين الحديد .

في عام ٦٢٩م عاد محمد الى مكة سيداً . وعندما توفي النبي ، عام ٦٣٢م ، كان عدد كبير من الناس ، في جميع انحاء الجزيرة العربية ، قد اعتنقوا الاسلام .

تحدثنا الروايات العربية ان محمد ارسل ، في عام ٦٢٨م ، رسائل الى عظماء حكام العالم ، هرقل امبراطور الروم ، وكسرى امبراطور فارس ، وقي - تسونغ امبراطور الصين ، يدعوهم فيها الى الايمان بالله الواحد الحق والى عبادته . وسواء صحت هذه الروايات ام لم تصح فالذي لا شك فيه ان النبي محمداً كان يعد الخطة لتوسيع عمله ، ومد سلطانه ، خارج حدود الجزيرة العربية . وقد مضى اصحابه قدماً في تحقيق هذه الخطة . وبعد ان قضى اصحابه على المرتدين من الاعراب في انحاء الجزيرة ، وعلى الاخص في الاحساء ، انطلقوا يفتحون العالم بجيش يتراوح عدد افراده بين ٣٠٠٠ و ٤٠٠٠ جندي . على ان عدد هؤلاء الجنود ازداد ، بطبيعة الحال ، عندما اشتدت الفتوحات ، وتعاضم زخمها .

اصبح ابو بكر ، صاحب النبي الامين اول خليفة على المسلمين . وكان خالد بن الوليد اعظم قواد المسلمين اطلاقاً . اتجهت جيوش المسلمين نحو سورية ، وكانت يومئذ تحت حكم الروم ، ونحو حدود مملكة فارس . وكانت جيوش المسلمين تخير ابناء البلاد التي يتوجهون نحوها احدى ثلاث : اما ان يسلموا ويعتنقوا دين الله الحق ، واما ان يستسلموا ويدفعوا الجزية ، واما ان ينازلوا جيوش المسلمين في الحرب ليهلكوا . وقد رحب بهم السكان ،

في حالات عديدة واعتنق كثير منهم الاسلام ولكن جيش الروم ظل يقاوم حتى انزل به المسلمون ضربة قاضية ، عام ٦٣٦ ، في معركة اليرموك ، التي وقعت قرب نهر اليرموك الى الجهة الشرقية من بحيرة طبرية . اما ملك الفرس فقد استقبل رسل المسلمين ، الذين جاءوه يرتدون ثياباً رثة ، باحتقار . ولكن المسلمين هزموا جيوشه ، التي كان يقودها القائد المشهور رستم ، هزيمة ساحقة ، في معركة القادسية التي دامت ثلاثة أيام .

وتوفي ابو بكر عام ٦٣٤ ، فخلفه عمر بن الخطاب ، وهو والد احدى زوجات الرسول . وتابع عمر الفتوحات ، فسقطت البلاد واحدة بعد الاخرى بيد المسلمين عنوة او استسلمت صلحاً . ودخلت القدس في حوزة المسلمين عام ٦٣٨ . ومما يجدر ذكره هنا ان المسلمين سمحوا لليهود والنصارى من سكان القدس بالاحتفاظ بدينهم ، وابعادوا لهم ممارسة شعارهم بحرية . واستولى المسلمون على مصر بين ٦٣٩ و ٦٤١ ، دون ان يلقوا مقاومة شديدة . واصبحت البصرة في العراق ، والقاهرة (١) في مصر ، اللتين انشئتا لتكونا معسكرين ، مدينتين عظيمتين فيما بعد . واستمر الفتح طوال اكثر من مئة عام . ولم يات عام ٧٥٠م حتى كان المسلمون قد اكتسحوا شمال افريقيه والاندلس في الغرب ، ووصلوا الى حدود الصين في الشرق . الا انهم لم يتوقفوا الى احتلال القسطنطينية او فرنسا .

هذه الحركة الجديدة ، المتفجرة ، التي اكتسحت العالم ، ابتدأت في جزيرة العرب ، وكانت المدينة العاصمة الاولى للامبراطورية العربية الناشئة . وكان الخلفاء الاولون ، كما كان محمد من قبل ، زعماء متواضعين ، ديموقراطيين ، مشبعين بروح هذا الدين العظيم . ولن نحاول ان نحكي القصة الكاملة للخصومات التي نشبت حول الخلافة ، تلك الخصومات المعقدة ، المملة ، التافهة احياناً . لقد اخزت تلك الخصومات هذا الدين البسيط ، الوديع ، الذي بشر به محمد ، كما اخزت كثير من الاعمال التي اقترفت

(١) الاصح الفسطاط . فالقاهرة انشأها جوهر الصقلي في عصر متأخر عن هذه الفترة (المترجم)

باسم المسيحية ، انجيل يسوع المسيح . ويجدر بنا ان نشير الى نتيجة واحدة من نتائج الصراع على الخلافة حتى نفهم سبب انقسام المسلمين الى طائفتين رئيسيتين هما : السنة والشيعة .

كان الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان ، شيخاً كبيراً . وكان ينتمي الى بني امية الذين كانوا ينافسون بني هاشم ، عشيرة النبي محمد ، على الزعامة منذ العصر الجاهلي . وقد اثار عثمان استياء كثير من المسلمين بتحيزه لبعض اقربائه وابناء عشيرته من الامويين . وقتل الخليفة في داره وعمره ثمانون سنة . واصبح علي ، وهو ابن عم النبي وربيه وختنه ، خليفة . غير ان معاوية الاموي ، وكان والياً قديراً على سورية ، رفض الاعتراف بزعامة علي ، محتجاً بانه نال الخلافة عن طريق اغتيال عثمان . واخذ معاوية يسعى للتأثر من قتلة قريبه الخليفة المغدور . ونشبت بين علي ومعاوية معركة صفين . وكادت جيوش علي ان تنتصر ، لولا ان غير انصار معاوية وجهة المعركة بان رفعوا المصاحف على الرماح ، معلنين بذلك ان الخلاف يجب ان يحل بحسب ما تمليه احكام القرآن . وتأثر علي فوافق على التحكيم . وجاءت نتيجة التحكيم ضده . ولكنه لم يقبل بالقرار لانه كان قراراً غير عادل . وعلى هذا فقد استمر علي يحكم بصفته خليفة المسلمين . ولكنه فقد اتباع معاوية وعدداً كبيراً من اتباعه هو الذين خالفوه لانه قبل بالتحكيم . واستطاع علي ان يخمّد فتنة هؤلاء المخالفين ، الخوارج ، ولكنه ما عثم ان يخرّ صريح الاغتيال . وانقسم المسلمون ، منذ ذلك اليوم ، الى طائفتين : طائفة تؤمن بان الخلافة من حق ابناء فاطمة بنت النبي محمد ، وزوجها علي ، وهؤلاء هم الشيعة . وطائفة تؤمن بان الخلافة وظيفة ينالها المستحق عن طريق الانتخاب ، وهؤلاء هم السنة . وقام الشيعة ، بعد مضي بضعة سنوات على وفاة الامام علي ، بثورة لتنصيب ابنه الحسين خليفة على المسلمين . ولكن جنود الامويين تصدوا له فقتلوه هو وآل بيته واتباعه في كربلاء ، في العراق ، في العاشر من شهر محرم عام ٦١ هـ تشرين الاول ٦٨٠ م . وما زال الشيعة يحيون ذكرى

هذه الفاجعة في شهر محرم من كل عام . واصبحت كربلاء ، حيث يرقد الامام الحسين ، والنجف ، حيث يرقد الامام علي ، من الاماكن المقدسة عند الشيعة .

وبوفاة الامام علي انتقلت السيطرة على الدولة الجديدة من الجزيرة العربية . واصبحت الجزيرة العربية عبارة عن ولاية فيعسب ، ثم فقدت حتى هذا المركز ايضاً ، واقتصرت على ان تكون المكان الذي يقوم فيه الحرمان الشريفان ، مكة والمدينة ، حيث يحج الناس . ونقل معاوية مركز الخلافة الى دمشق . وعاشت الخلافة الاموية ، التي اسسها هو ، نحواً من مئة عام . وقضى العباسيون ، احفاد العباس عم النبي محمد ، على الدولة الاموية بالعنف ، عام ٧٥٠م ، وانشأوا الدولة العباسية التي حافظت على الخلافة حتى قضى عليها المغول عام ١٢٥٨م .

هذه هي اهم حوادث تاريخ الخلافة الاسلامية المعقد منذ ابتداء امرها الى ان سقطت الامبراطورية العربية العظيمة . ومنذ ذلك الحين لم تعد الخلافة اكثر من وظيفة اسمية ملحقه بحكم الممالك في مصر ، ثم بالدولة العثمانية .

العصر الذهبي

بعد ان استولى العباسيون على الخلافة ، في عام ٧٥٠م ، نقلوا عاصمتهم الى بغداد وكان ذلك بداية عصر العرب الذهبي . ويشبه هذا العصر ، عندما ننظر اليه نظرة تاريخية ، الخاتمة العظمى لمسرحية خيالية مفوفة الالوان . لقد جمع هذا العصر الفنون ، والصنائع ، والفلسفات ، والمعارف ، والعلوم ، والثقافات ، التي اخرجتها الحضارات العالمية بما في ذلك الحضارة الصينية . واصبحت بغداد ، من الناحية المادية ، مدينة خيالية ، تعج بالبيوت والقصور والجوامع . وتدفع الى بغداد بالذهب ، والفضة ، واللؤلؤ ، والعاج ،

والجواهر ، والحرير ، والافاويه ، والعطور ، والتحف من منتجات
الصنائع . لقد تدفق على بغداد كل اصناف الاطعمة ، والترف ، والمصنوعات ،
المعروفة في العالم يومذاك . ولم تكن بغداد ، وحدها ، المدينة المزدهرة .
فقد اصبحت القاهرة والاسكندرية ، ودمشق ، والبصرة ، مدن ثراء
ورخاء وترف .

اما من الناحية الثقافية فقد اثارت مصادر المعرفة الغنية المتراكمة ،
المكتشفة حديثاً ، عقل العرب النشط ، ودفعته الى الدراسة والبحث في
كل فرع من فروع المعرفة . لقد رحب العرب بالعلماء والادباء والفنانين
واصحاب الصنائع والموسيقين والشعراء ، القادمين من مختلف ارجاء العالم ،
وشجعوهم . وانشأوا مدارس يدرس فيها ما انتجه كبار العلماء والحكماء
من معرفة وحكمة . وترجمت الى اللغة العربية مؤلفات اعظم العلماء
والفلاسفة من يونان ورومان وفرس وهنود . وبهذا حفظ العرب للحضارات
القادمة اثراً هامة مما قدمه الاوائل في المعرفة والادب . و اضاف العرب
اشياء مبتكرة الى الطب والاداب والعلوم واخترعوا علمي الجبر والكيمياء ،
الذين اشتق اسمهما في اللغات الاوروبية من اسميهما العربيين .

واغلب الظن ان الاعداد ، التي تدعى بالاعداد العربية ، قد جلبت
من الهند الى بغداد . اما الصفر فقد اخترع في عصر بغداد العظيم . فقد طور
هذا الاختراع ، الذي يبدو وكأنه شيء صغير ، الحساب العددي ، وبسط
استعماله . وذلك لانه ادى الى استعمال النظام العشري ونظام المراتب
العددية ، اي استعمال عشرة اعداد فقط في مراتب عددية لا نحصى كالاحاد ،
والعشرات ، والمئات ، والالوف الخ . وللعرب فضل كبير على تحسين
صناعة الورق التي اخترعها في الاصل الصينيون . وقد انتقل الورق الذي
حل محل وسائل الكتابة السابقة - الواح الطين ، والبردى ، وجلود الحيوان ،
وقطع النسيج - الى اوربا في وقت مناسب ، فساعد على تطوير الطباعة
بواسطة الحروف المتحركة .

على المرء الذي يريد ان يلم بحياة وثقافة عصر هارون الرشيد الزاهر ان يرجع الى كتاب الف ليلة وليلة . هذه القصص معروفة معرفة جيدة في العالم الغربي على الرغم من ان اهمية تلك الأيام قد نسيت الى حد بعيد . نعي ان العرب لم يعملوا على ازدهار الثقافات القديمة ازدهاراً رائعاً فحسب وانما ابقوا مشعل المعرفة متوقداً رائعاً في حين كانت اوربا تعيش في عتمة « العصور المظلمة » .

مات هارون الرشيد عام ٨٠٩م . وبينما ظلت امجاد عصره ، زمناً طويلاً بعد وفاته ، تتضاءل ببطيئاً ، فقد اصبحت دولة العرب بالضعف والانحلال منذ ذلك الحين . فقد غزتها ، في عام ١٠٧١ ، قبائل بربرية قادمة من الشمال يعرفون بالاتراك السلاجقة . واعتنق السلاجقة الاسلام ، وادخلوا الى الامبراطورية النخرة حيوية جديدة . وفي عصر سيطرة السلاجقة حدثت الحروب الصليبية .

لا تكون الحروب الصليبية جزءاً مهماً من هذا التاريخ الذي نتحدث عنه ، فهذه الحروب ، التي بالغ الاوربيون في وصفها ، لم تؤثر تأثيراً عميقاً في مجرى الحوادث التي وقعت في الشرق الاوسط عامة . ولم تثر هذه الحروب تعصباً دينياً في نفوس المسلمين الذين اتصفوا بالتسامح مع ابناء الديانات الاخرى . ومن نتائج الحروب الصليبية المؤسفة انها جعلت النصراني الغربيين يعادون المسلمين والدين الاسلامي . على ان الزمن ، لحسن الحظ ، قد محا هذه العداوة . ومن نتائج الحروب الصليبية المهمة انها جعلت الاوربيين يتصلون بحضارة العالم العربي وثقافته . وقد ساعد هذه الاتصال ، مساعدة عظيمة ، على قيام « عصر النهضة » في اوربا . في عام ١٢٥٨ حدثت غزوات المغول الفاجعة بقيادة هولاكوخان ، حفيد جنكيز خان المرعب ، الذي خرب اسيا ، وارعب اوربا . واغلب الظن ان المغول كانوا اكثر الغزاة خبثاً وقسوة في تاريخ العالم اطلاقاً . وقد عبر جنكيز خان بالكلمات التالية عن العقيدة التي كان المغول يسرون

بموجبها : « ان اعظم سعادة ينالها المرء هي ان يقهر اعداءه ويطارد هم ، ويستولي على املاكهم ، وان يرى اهلهم يبكون ويعولون ، وان يمتطي صهوات خيولهم ، ويمتلك بناتهم وزوجاتهم » .
عندما زحفت جحافل هولاكوخان على بغداد استسلم الخليفة العباسي الجبان ، المستعصم بالله ، دون قتال . وقد اظهر هولاكو احتقاره للمستعصم بان امر فوضع في كيس ، وديس حتى مات . ونهبت بغداد نهباً عاماً شاملاً . وحطمت مكاتب واثار فنية لا تقدر بثمن . وقتل معظم السكان بوحشية قاسية . واخذ المغول ، بعد ان هدموا بغداد ، يقتلون سكان العراق ويهدمون مدنه الاخرى . وقد خربوا حتى قنوات الري والسدود التي جعلت العراق بلداً خصباً غنياً خلال الاف السنين . ولم ينهض العراق بعد نهوضاً كاملاً من اثر تلك الضربة المدمرة .

وجاءت الامبراطورية العثمانية واخذت ، على مر العصور ، تتوسع . لقد استولت الدولة العثمانية على بلاد الشرق الاوسط الهرمة المتعبة ، ولكنها لم تفعل سوى القليل في سبيل تنشيط هذه البلاد واستعادة حيوتها . واستغرقت هذه البلاد ، التي لعبت دوراً فعالاً في تاريخ العالم ، في نوم عميق ، لم تستيق منه الا في وقتنا الحاضر . على ان مشعل الحضارة المتقدمة الى الامام كان قد انتقل الى الغرب .

حين اكتشف كولبوس العالم الحديد كان البحارة البرتغاليون يؤسسون مواقع لهم على سواحل الهند ، والبحر الاحمر ، والخليج العربي . ثم جاء البريطانيون فاخرجوا البرتغاليين من مواقعهم ، واخذوا يهددون سيطرة الاتراك على كثير من المواقع الاستراتيجية . ولم يكن لهذه التطورات سوى تأثير ضئيل على بلاد الشرق الاوسط المستغرقة في النوم .

السيادة الإسلامية *

ارشيبالد ر. لويس

كانت الحملة على صقلية وفتح جزيرة كريت عام ٨٢٧ بداية عهد جديد في التاريخ البحري الخاص بالبحر الأبيض المتوسط . وكان من شأن هذين الحدثين انهما قضيا على سلطان البيزنطيين الذي ما كان ليتحداه احد ، كما ان النفوذ البحري قد أخذ يتسرب الى أيدي الشعوب الإسلامية التي عمرت شواطئ البحر المتوسط الجنوبية من طرطوس الى جبال البرنيس . على ان هذا التطور في الأوضاع لم يحدث طفرة واحدة ، فان حكام القسطنطينية ، خلال تلك الحقبة ، ظلوا محتفظين ببعض القوات البحرية الهامة ، واستمروا يحاربون اعداءهم المسلمين بجرأ في الشرق والغرب ببسالة وجرأة . وقد استطاعوا ان يؤخروا بني الأغلب في انجازهم فتح صقلية حتى عام ٩٠٢ ، وان يوفروا قوة بحرية كافية للمحافظة على امتلاكهم اجزاء هامة في جنوبي ايطاليا وبحر الأدرياتيك ، وبقوا أسياد البحر الأسود ، وان لم يكن ذلك من السهولة بمكان . ولقد حاولوا استرجاع جزيرة كريت بارسالهم حملة بعد اخرى لزعزعة القراصنة المسلمين عنها ، غير أنهم كانوا خلال معظم تلك السنين في موقف دفاعي ، باستثناء فترات محدودة ، كما كانت خسائرهم

* فصل من كتاب Naval Power and Trade in The Mediterranean A. D.

500-1100 تأليف ارشيبالد ر. لويس (نشرته مطبعة جامعة برنستون ١٩٥١)

تزيد كثيراً جداً على مكاسبهم في هذا الميدان . ولم يهل القرن العاشر حتى كان النفوذ الفعال في البحر الأبيض المتوسط في أيدي أعدائهم المسلمين . أما أشد الهجمات على سيادة بيزنطية البحرية فقد قامت بها العمارات البحرية التابعة لشمال أفريقية في المياه الإيطالية والصقلية ، وكذلك اساطيل كريت الإسلامية في بحري أيجة وايونية . على ان الهجوم الغربي كان ، من وجوه عدة ، أهم وأشد أثراً . لقد بدأ بانزال حملة كبيرة من شمال أفريقيا عند مازرة على شاطئ صقلية الجنوبي ، وذلك عام ٨٢٧ . وما كادت هذه الحملة توطأ أرض الجزيرة حتى أخذت في التقدم لمحاصرة عاصمتها سرقوسة . ولقد أبحر اسطول اسلامي بغية اكمال الحصار من الناحية البحرية . وترامى النذير فوراً الى القسطنطينية فلمت شعث قوتها البحرية لنجدة المدينة المحاصرة (١) ، واستجابت البندقية لاستغاثة اخرى فبعثت بمفارزها البحرية الى الميدان (٢) ، وقامت قوة كارولنجية بحرية من توسكانيا بقيادة بونيفاس ، ولربما بمساندة من بيزنطية ، بهجوم معاكس على فرضة بونة (عناية) البحرية الواقعة على شاطئ الشمال الأفريقي (٣) . وكان الأهم من ذلك ارسال القسطنطينية جزءاً ضخماً من اسطولها الشرقي الى ساحة المعركة ، فتمكن من دحر العمارات البحرية الأفريقية ، وطارده بقاياها فأجلاها الى ميناء سرقوسة . ولما شعر المسلمون بالعجز عن انقاذ ما تبقى من سفنهم ، أحرقوها وانسحبوا من المدينة (٤) ولم يبق في ايديهم عند حلول عام ٨٢٩ الا مازرة ، وهي المكان الذي أنزلوا فيها قواتهم اول الأمر ، ومينيو (Mineo) القريبة منها .

ولم تفت في عضدهم هذه النكسة الأولية ، فعادوا الى الهجوم في العام التالي . وقد حمل اسطول افريقي كبير امدادات اخرى الى جيش المسلمين الذي ما زال مقيماً في الجزيرة (٥) . اضيف الى ذلك ان قوة اسبانية وصلت أيضاً الى هناك من طرطوشة لدعم الجيش الاسلامي ، الا أنها لم تكن ذات نفع كبير ، فقد هزمها الجنود البيزنطيون ، ولم يسعها الا الانسحاب (٦) .

أما الأفريقيون فلم يفعلوا ذلك ، وإنما بدلاً من ان ينسحبوا ، واصلوا محاصرتهم لمدينة بلرم (بالرمو) الهامة الواقعة في الناحية الغربية من الجزيرة . ولما لم يصل اي اسطول بيزنطي الى هذه المدينة لنجدتها في الوقت المناسب ، فقد سقطت في يد بني الأغلب عام ٨٣١ (٧) . ومن ذلك الوقت فصاعداً أصبحت بلرم قاعدة عظيمة الشأن ، ومركزاً للقوة الاسلامية في جزيرة صقلية . وهي وان خضعت ، نظرياً ، الى حكم الشمال الافريقي ، إلا أنها كانت ذات كيان مستقل ، واعتبرت الميناء الممتازة التي كانت تخرج منها سفن المسلمين لترويع شواطئ ايطاليا وتجارها ، والأجزاء البيزنطية في الجزيرة .

وما لبثت قاعدة بلرم البحرية الأمامية ان دعمتها تطورات جديدة ، فقد استولى اسطول بني الأغلب ، أولاً ، على جزيرة بانتيليريا عام ٨٣٥ (٨) . وبذلك زال خطر قطع المواصلات بين صقلية و افريقية ، ذلك الخطر الذي كان يهددها لكونها جزيرة في يد البيزنطيين فاصبح ارسال المدد من افريقية امراً يسيراً وثانياً دخلت بلرم في حلف مع مدن شاطئ كامبانيا الايطالي ، وخاصة مع نابولي ، وذلك عام ٨٣٦ (٩) . ولربما كان هذا الحلف نتيجة للمساعدة التي قدمتها عمارات بلرم البحرية الى اهالي نابولي في محاربتهم لعدوهم الداخلي أمير بانيفانتوم اللومباردي (١٠) . ومن الممكن ان يكون قد قام ايضاً على أساس من العلاقات التجارية بين تلك المدن وشمال أفريقيا الاسلامي خلال العديد من السنين الطوال ، وذلك بالرغم من اعتراضات البيزنطيين . ومهما كان السبب فان مصادقة نابولي كانت لا تقدر بثمن بالنسبة الى العرب الصقليين ، فقد أضعفت من قوة القسطنطينية البحرية في مياه ترهانيا في الوقت العصيب . هذا ، ولربما كان تخلي أهالي نابولي عن بيزنطية يفسر عجز القوات البحرية البيزنطية عن ان تعترض بنجاح سبيل العمارات البحرية الأفريقية التي حملت الى بلرم حاكماً جديداً عام ٨٣٥ (١١) . كما يمكن ان يوضح هذا أسباب نجاح تلك الغزوة

التي قامت بها قوة اسلامية اخرى على الجزر الأيولية في السنة نفسها (١٢) .
أما فيما يتعلق بالحملة الأولى ، فمن الطريف ان نشير الى أن الأسطول
الأفريقي كان يتضمن عدداً من الحراقات ، وهي من السفن التي كانت
تلهب النفط وتقذف به الأعداء ، والتي مكنت الأفريقيين من الرد على
النار اليونانية التي كان يستخدمها اعداؤهم البيزنطيون . وكانت هذه أول
مرة يذكر فيها استخدام المسلمين أمثال هذه السفن التي ربما كانت سلاحهم
السري الحديد (١٣) .

ولم يهل عام ٨٣٨ حتى شعر أمير بلرم بأنه ذو قوة كافية لمهاجمة حصن
جفلوز (سيفالو) البحري الواقع على شاطئ صقلية الشمالي ، غير ان
الهجومين البري والبحري اللذين قام بهما لم يكللا بالنجاح ، والفضل يعود
الى اسطول النجدة الذي بعثت به القسطنطينية فحمل المسلمين على الانسحاب (١٤)
على ان هذا الكبح لم يحل دون التقدم . ففي عام ٨٤٣ تمكنت القوات
الاسلامية ، تؤيدها سفن اهالي نابولي ، من الاستيلاء على مدينة مسينا
التي تتحكم بالمضائق الواقعة بين قلورية (كالابريا) وصقلية (١٥) .
والظاهر أنه لم يكن للبيزنطيين هناك قوة بحرية محلية كافية في المياه الصقلية
لحماية ذلك المركز الهام .

ومن أسباب هذه الانتصارات في مياه ترهانيا ، انشغال القسطنطينية
في مكان آخر فقد كانت هجمات المسلمين تتقدم بسرعة في بحر
ايونية وبحر أيجة ، وقد بدأت عام ٨٣٨ بالاستيلاء على برنديزي ، حيث
أسقطها اسطول لغزاة مسلمين من كريت أو أفريقية أو ربما من كلاهما معاً .
وكانت عمارة بحرية للبندقية ، تتألف من ستين سفينة حربية قد تجمعت
للدفاع عن تلك المنطقة التي تعاني الكارثة بالقرب من كروتون في خليج
تارنتو ، إلا ان المسلمين دمروا معظمها (١٦) . ثم ان الوضع المحلي في
جنوب ايطاليا قد جعل من التدخل أمراً ميسوراً ، فان التزاع على سلطان
دوقية بنيفانتوم اللومباردية كان قائماً بين متنافسين يطالبان بها وهما راديلخس

وسيكانولف . وقد استدعى الأول جنوداً مرتزقة من المسلمين الصقليين والأفريقيين عام ٨٤١ ، فما كان من منافسه إلا أن قام بعمل مضاد فاستأجر مغامرين من مسلمي اسبانيا . وامثال اولئك وهؤلاء لم يكونوا ليهتموا كثيراً إلا بالغنيمة ، وقد تمكن بعض المرتزقة الذين استدعاهم راديلخس من الاستيلاء على باري والمنطقة المحيطة بها عام ٨٤١ ، متعاونين كلياً مع أساطيل لقراصنة ما فتئت تعمل هناك عبر الشاطئ (١٧) . وما لبثت دولة قراصنة اخرى من دول المسلمين الأمامية القوية كبلرم ، ان ظهرت الى عالم الوجود ، وقد عاشت أكثر من ثلاثين عاماً . أما حاكمها ، ويلقب بلقب سودان (اي سلطان) ، فيظهر أنه استقل عن اية سلطة اسلامية في كريت او أفريقيا ، وانه اتصل ببغداد مباشرة للاعتراف به وبدولته (١٨) .

وهكذا كان اندحار البندقية ، وانشاء هذه الدولة الاسلامية الجديدة في باري ، واستيلاء قراصنة كريت على تارنتو في وقت واحد تقريباً - كل ذلك قد فتح بحر الأدرياتيك في وجه اساطيل الغزو العربية . ولقد بدأت سفن هذه الأساطيل أعمال النهب عام ٨٤١ بالاستيلاء على أنكونا ، وأزيرو الواقعتين في جزيرة شيرسو وحرقةهما . وفي طريق عودتها ، قبضت على بعض تجار البندقية وهم قافلون اليها من صقلية (١٩) . وفي العام التالي ، عادت تلك السفن الى شمال بحر الادرياتيك وأنزلت الهزيمة باسطول للبندقية في خليج كوارينرو (٢٠) .

على ان هذه الانتصارات التي وقعت في الناحية الشرقية من شبه الجزيرة الايطالية قد فاقت تلك التي حدثت في الجانب الترهاني ، فانه بعد ان عاصدت نابولي العرب الصقليين في استيلائهم على مسينا ، تخلت ، على ما يظهر ، عن تحالفها معهم ، ولربما كان ذلك راجعاً الى تمكن أساطيل القرصنة من شواطئها وتدخلها بتجارها . وهكذا نرى أن سرجيوس ، دوق نابولي، قد اقام تحالفاً مع المدن البحرية المجاورة: أمالفي (أملف) ، وجايتا ، وسورنتو . وقد هزمت أساطيلها المتحدة النهائية المسلمين في

البحر وحملتهم على التخلي عن شباك قرصتهم في جزيرة بونزا القريبة من نابولي ، وفي ليقوسيا وهي نتوء جبلي في خليج سالرنو (٢١) . وهكذا ياء المسلمون بالحياة في هذا الاتجاه فحولوا اهتمامهم الى الممتلكات البابوية . وفي عام ٨٤٨ أنزلوا جيوشاً تغلبت على الحاميات الموجودة في سيفيتا فاكشيا ونوفا اوستيا ، وقامت بغزو أرباض مدينة روما نفسها (٢٢) . وسارع البابا يطلب مساعدة بحرية من مدن كامبانيا المتحالفة . والظاهر ان هذه المدن قد استجابت لطلب البابا ، وأرسلت اسطولاً لحماية الشاطئ البابوي ، غير أن عاصفة هبت فحطمت عمارة المسلمين البحرية عبر شاطئ اوستيا مما جعل تلك المساعدة غير ضرورية (٢٣) . وقد تكون هذه المقاومة التي أبداه شاطئ نابولي هي التي شجعت سلطات البيزنطيين في صقلية ، وحملتهم عام ٨٤٨ على ارسال اسطول صغير مؤلف من عشر يوارج حربية في غزوة بلغت بهم خليج مونديللو الذي يبعد مسافة ثمانية أميال عن بلرم نفسها (٢٤) . غير أنه ما كاد خطر اختراق المسلمين المباشر لساحل ايطاليا يصد ويكبح ، حتى بادرت نابولي والمدن المجاورة الى الدخول ، مرة اخرى ، في علاقات وثيقة مع المسلمين الذين كانوا أعداءها في وقت سالف . وقد استمرت العلاقات بينها وبين بلرم ، للعشرين سنة التالية او يزيد ، علاقات ود وسلام .

وقد مضى عقد كامل لم يحدث فيه سوى بعض الأعمال البحرية التي كان يقوم بها المسلمون ضد جيرانهم المسيحيين ، إما في بحر ترهانيا او بحر الادرياتيك . ولربما كان بعض أسباب هذه الأعمال تعود الى المنازعات بين مسلمي كريت وبني الأغلب في البحر (٢٥) . ومهما كان الأمر ، فإن فترة السلام هذه قد انتهت عام ٨٥٨ عندما هاجمت قوات بلرم البرية والبحرية مدينة جفلوز (سيفالو) واستولت عليها (٢٦) وكذلك عندما اندحر اسطول بيزنطي مؤلف من أربعين سفينة عبر ساحل أبوليا (٢٧) . وقد أثارت هذه الخسائر القسطنطينية ، ودفعتها الى القيام بمجهود بحري

جديد . وعليه فقد بعثت باسطول بيزنطي مؤلف من ٣٠٠ سفينة من الشرق الى سرقوسة . وقد أبحرت هذه الأرمادا عبر مضائق ميسينا لاسترجاع سيفالو فالتقت عبر الشاطئ الشمالي باسطول عربي انتصر عليها انتصاراً باهراً وأنزل بها خسائر فادحة أفقدت بيزنطية مائة سفينة ، وتلك أعظم هزيمة بحرية ألحقت بها منذ عام ٨٤٠ (٢٨) . وقد تلت هذه الضربة الخطيرة كارثة أخرى نزلت بالقوة البيزنطية في صقلية ، وهي فقدانها حصن قصر يانة (كاستروجيوفاني) الداخلي عام ٨٥٩ (٢٩) . وبذلك لم يبق في يد القسطنطينية من الجزيرة الا الساحل الشرقي بالقرب من سرقوسة ، والا بعض الأماكن الداخلية ، حيث ان ثلثي صقلية أصبح الآن في أيدي العرب . وبعد ثماني سنوات صمم المسلمون على اكمال فتحهم ، فبعث حاكم بالرمو بجيش بري وبحرأقاته الى سرقوسة ، غير ان اسطول نجدة شرقي للبيزنطيين طرد المهاجمين في عام ٨٦٨ (٣٠) ، فانتقم بنو الأغلب عام ٨٧٠ باستيلائهم على مالطة . وهكذا أثبتوا للبيزنطيين سلطانهم التام على المضائق الافريقية - الصقلية (٣١) . وفي عام ٨٧٨ وجّه هجوم ضخم نهائي على سرقوسة براً وبحراً (٣٢) . ولم تصل في هذه المرة أية مساعدة بحرية ، فسقطت المدينة في أيدي القوات الاسلامية ، وبذلك لم يبق في أيدي البيزنطيين من جزيرة صقلية كلها الا طبرمين (تورمينا) ومنطقة صغيرة عبر المضائق الممتدة من ريو (ريجيو) .

ومن الأسباب التي مكنت المسلمين من فتح جزيرة صقلية تهديدهم لإيطاليا ، ذلك التهديد الذي استحوذ على اهتمام أعدائهم . ولما كانوا حلفاء لنابولي في الساحل الغربي ، وكانت لهم قواعد ثابتة على ساحل الأدرياتيك عند باري وغيرها من الأماكن فقد كانت غزواتهم في العقد السادس من القرن التاسع ، داخل جنوبي إيطاليا ووسطها ، جد مدمرة . والواقع أنهم تراءوا كأنهم سيستولون على المنطقة كلها . وذب الذعر بقلب حاكم إيطاليا الكارولنجي ، لويس الثاني ، فقرر بتأييد بابوي ان يقوم بعمل

ضدهم ، الا أنه لم يصب من النجاح الا قليلاً . فهو لم يستطع ، وهو لا يملك ، اي اسطول ، ان يزحزح المسلمين عن حصونهم الساحلية التي استطاعوا ان يشنوا منها غزوات الى داخل البلاد . أما حصاره الطويل لباري مثلاً ، فقد تمكن ان يقوم به ولكن دون جدوى اذ كانت المنعطفات الساحلية في ايدي المسلمين (٣٣) .

وأخيراً أخذ المد بالتراجع عام ٨٦٧ ، فقد تدخلت كل من البندقية والقسطنطينية في المياه الايطالية . أما البندقية ، ولربما بمحالفه لويس الثاني ، فقد نالت انتصاراً بحرياً بالغرب من كارتو ، وبذلك انتقمت لاندحارها في ذلك البحر قبل سبع وعشرين سنة (٣٤) . وأما الامبراطور البيزنطي باسيل الأول ، فقد بعث بأسطول مؤلف من مائة سفينة بقيادة النبيل نيكيتاس لانقاد راغوصة (راجوزا) التي كانت تحاصرها قوة من كريت وتارنتو (٣٥) . ولما انتصر البيزنطيون في راغوصة (راجوزا) تحولوا الى ايطاليا . وفي عام ٨٧٠ ، ظهر اسطول أضخم من ذاك في مياه باري ، وكان يضم قطعاً بحرية راغوصية ودلماسية ، تقابله من البر جيوش لويس الثاني . وقد برهن تدخلهم هذا على أنه كان حاسماً . وأخيراً سقطت المدينة بيد الملك الكارولنجي . غير أنه في الوقت نفسه نشب الحصار بين لويس والبيزنطيين اذ اتضح له ان بيزنطية تناهض طموحه واهدافه في جنوبي ايطاليا . وبفضل هذه العداوة انقلب لويس راجعاً الى الشمال ليموت وهو خائب الأمل . أما باسيل الأول فقد جنى ثمار جهوده (٣٦) . ففي عام ٨٧٣ استعادت قواته اوترانتو ، وفي عام ٨٧٦ سقطت باري في يد البيزنطيين (٣٧) . والظاهر ان تارنتو وحدها هي التي بقيت عربية ، فمن هذه المدينة ، او ربما من كريت ، أبحر الأسطول الإسلامي الذي غزا البندقية عام ٨٧٥ ، واحرق ميناء كوماشيو الواقع عند مصب نهر بو ، وقد كانت هذه الحملة آخر الحملات الاسلامية على الادرياتيک الأعلى (٣٨) .

وبينما كانت قوة بيزنطية البحرية هكذا تؤكد ثانية وجودها بمساعدة

البندقين في ساحل ايطاليا الشرقي ، نرى أنها كانت أقل نصيباً من النجاح في الساحل الغربي . نعم ان قوة بحرية صغيرة مؤلفة من عشر بوارج حربية بقيادة جورج ، حاكم كالابريا ، ظهرت في مياه بحر ترهانيا ، غير انها لم تفعل الكثير ، فقد تزايد ضغط المسلمين على طول هذا الساحل الايطالي . وفي عامي ٨٦٨ و ٨٧٢ قام المسلمون بحملتين غير موفقتين على جاييتا وسالرنو واحدة بعد الاخرى (٣٩) . وقد عانت المنطقة البابوية كثيراً من اعمال النهب هذه ، فبعث البابا حنا الثامن يلتمس الحماية من شارل الأصلع ، ومن بيزنطية ، وكل من المدن : أملف (أمالفي) ، وجاييتا ، و نابولي (٤٠) . الا أنه لم ينجح كثيراً . ولم تستطع القسطنطينية ان تسدي الا قليلاً لانشغالها في صقلية والشرق ، وتخوفاً من تودد البابا للكارولنجيين . أما شارل الأصلع فلم تكن لديه قوة بحرية لارسالها ، وأما مدن كامبانيا فلم تشأ ان تسيء الى اصدقائها المسلمين . وفي النتيجة لم تتمتع ممتلكات الكنيسة في أواسط ايطاليا بشيء من الأمن الا بدفع ٢٥ الف منكوسي فضي للغزاة (٤١) .

ولم يخف الضغط الا في عام ٨٨٠ لما ظهرت عمارة بحرية كبيرة للبيزنطيين في مياه صقلية وأصابها بعض النجاح . وقد قطع هذا الاسطول طرق التجارة بين المسلمين ومدن جنوب ايطاليا ، واستولى على كميات كبيرة من زيت الزيتون الى حد ان سعره قد تدنى كثيراً في أسواق القسطنطينية (٤٢) والظاهر ان البيزنطيين قد ركزوا هذا الاسطول بصورة دائمة ، في ثرمة (ترميني) الواقعة في المياه الغربية . وقد يكون لتأثير هذا الاسطول الفضل في اعادة نابولي الى ولائها لبيزنطية عام ٨٨٤ (٤٣) ، وكان قد طال عدم ولائها . الا ان الاسطول البيزنطي هذا لم يستطع ان يحول دون اقامة المسلمين عشاً للغزو في مونت جاريجليانو عام ٨٨٢ أو عام ٨٨٣ (٤٤) .

والظاهر ان قوة البيزنطيين البحرية كانت على قدر كاف لاشعار بلرم

بالخطر ، وفي عام ٨٨٥ قامت معاهدة بين المتنازعين (٤٥) . وفي العام نفسه بذلت بيزنطية جهداً في الغرب على نطاق واسع فأنزلت في جنوب إيطاليا جيشاً ضخماً بقيادة نقفور (نيسيفوراس فوكاس) الذي أخذ يعمل طوال سنتين مستخدماً القوة والديبلوماسية . ولم تهل سنة ٨٨٦ حتى كان قد مكّن من جديد لقوة بيزنطية في جنوب إيطاليا ، واتحدت قلورية (كالابريا) وأبوليا ، واعترفت بانيفانتوم بسلطة البيزنطيين ، وكذلك فعلت مدن كامبانيا (٤٦) . وقد تراعى ، بهدوء مسلمي صقلية وقيام قوة بيزنطية البحرية بأعمالها من جديد في بحر ترهانيا ، ان فجر سلام قد أشرق ، غير ان الأمر لم يكن كذلك ، فبعد وفاة باسيل الأول عام ٨٨٦ ، عاود المسلمون تعدياتهم قهاجموا قلورية (كالابريا) عام ٨٨٨ (٤٧) . ولهذا أبحرت سفن الاسطول الامبراطوري غرباً الى ريو (ريجيو) ، وعبرت مضائق مسينا . وقد اصطدمت بالقرب من ميلاط (ميلازو) ، عند شاطئ صقلية الشمالي بأسطول ضخم للمسلمين ، وبذلك أعاد تاريخ سنة ٨٥٩ نفسه ، فانهزم البيزنطيون شرهزيمة ودمرت سفنهم تدميراً تاماً (٤٨) . ولم يسد السلام في سنة ٨٩٥ حتى كانت القسطنطينية قد فقدت سلطانها القصير المدى على مياه صقلية وغرب إيطاليا (٤٩) .

وبعد سبع سنوات ضرب بنو الأغلب ضربتهم النهائية ضد البيزنطيين . وقد قاد ابراهيم ، الملك الافريقي الذي تخلّى عن الحكم ، حملة بحرية وبرية كبيرة من بلرم عام ٩٠٢ وهاجم ما تبقى للبيزنطيين في صقلية ، وطبرمين (تورمينا) ، والنواحي المحيطة بها . وقد سقطت كلها ما عدا حصناً واحداً وهو طبرمين (تورمينا) الجديدة فقد بقي من غير فتح . وقد تابع ابراهيم زحفه المظفر من صقلية عبر المضائق الى قلورية (كالابريا) . ولم ينقذ إيطاليا المذعورة من شبح المصاب الذي أصاب طبرمين (تورمينا) إلا وفاة ابراهيم فجأة في كوسترا ، وانسحاب جيش المسلمين الى صقلية (٥٠) . ثم ان القلاقل التي اصطحبت سقوط ملك بني الأغلب ، وقيام الفاطميين

في تونس قد ساعد الايطاليين على التقاط انفسهم رغم ضعف البيزنطيين البحري والعسكري .

وبكلمة موجزة نقول ان صقلية قد سقطت عام ٩٠٢ بيد المسلمين الأفريقيين على الرغم من قتال بيزنطية المرير الطويل للاحتفاظ بها . غير ان بيزنطية حشدت في غضون ذلك قوة بحرية ، ايام باسيل الأول ، من اسطولها واساطيل حليفاتها الغريبات كالبندقية ، كانت كافية لاسترجاع باري وتارنتو من المسلمين والسيطرة على مقدرات قلورية (كالابريا) وأبوليا ، واستعادة نوع من السيطرة على مدن كامبانيا غير الموالية ، وهي نابولي وجاييتا وأملف (أمالفي) . ولم يبق الا عش قرصنة في مونت جاريجليانو قائماً كشوكة في جانب القطاع الجنوبي من الأراضي الإيطالية . وما لبثت الفوضى في افريقيا وصقلية ان أتاحت الفرصة لأزالة هذه القاعدة من قواعد التوغل الاسلامي وفي عام ٩٠٩ استولى الفاطميون على تونس وأصبحوا حكام القيروان . أما محاولاتهم للسيطرة على صقلية فكانت على كل حال أقل نجاحاً بادئ ذي بدء (٥١) . ولقد ثارت بلرم عام ٩١٣ ووجهت اسطولها الى أفريقيا الفاطمية في السنة التالية . ولما كان جزء كبير من القوة الأفريقية البحرية مشغولاً ، في ذلك الوقت ، بمحاولات ضم مصر الى ملك الفاطميين ، فان الصقليين ، بادئ الأمر ، لم يقابلوا بمقاومة شديدة ، فدمروا اسطولاً افريقياً عبر لانلي بالقرب من المهديّة ، وأنزلوا قوات برية استباحت صفاقس وهاجمت طرابلس (٥٢) . ولم يستطع الفاطميون استعادة سلطانهم على الجزيرة الا عام ٩١٧ ، وقد استخدموا نفس الاسطول الذي حملوا به على مصر (٥٣) .

وفي غضون هذه الفترة اشترى حاكم قلورية (كالابريا) البيزنطي الأمن لولاياته من صقلية بدفعه ٢٢ الف قطعة ذهبية في السنة (٥٤) . وثمة شيء أهم من ذلك ، وهو أنه بالرغم من فشل الهجوم الذي قامت به نابولي وكابوا وأملف (مالفي) على مونت جاريجليانو عام ٩٠٨ ،

فقد رافق النجاح أعداء النهابين المسلمين عام ٩١٥ ، ذلك ان قوة بحرية برية مشتركة من البيزنطيين والإيطاليين ، بعد شعورهم انهم في نجاة من خطر تدخل الصقليين ، قامت بهجوم على الحصن الاسلامي . وكانت هذه القوة بقيادة نيقولاس بنسنجلي، وكانت تضم كذلك جنود بابوية وإيطالية ، كما تضم جنوداً من نابولي وجايتا . وقد طرد المقيمون في الحصن ، كما حررت إيطاليا جنوب توسكانيا ، من مزعجهم المسلمين وذلك لأول مرة منذ عام ٨٤٢ (٥٥) .

هذا ويكمن ضعف بيزنطية البحري حول شواطئ إيطاليا وصقلية خلال هذه المدة في الصعوبات التي كانت تعانيها في الشرق وعلى الأخص في بحر إيجه شمال جزيرة كريت . فلقد وجدت القسطنطينية من الصعوبة بمكان ان تناهض الأعداء في كل من الميدانين الأيبجي والغربي في وقت واحد . وكانت محاولات البيزنطيين للقضاء على الخطر الذي يتهددهم من كريت قد بدأت فور فتح مسلمي اسبانيا لجزيرة كريت من الاسكندرية عام ٨٢٧ . وقد منيت إحدى حملات البيزنطيين الأولى ، وكانت بقيادة فوتينوس ، بالفشل الذريع (٥٦) . وكذلك كانت نتيجة حملة أخرى قام بها لاسترجاع الجزيرة كراتيراس ستراتيجوس الكبير هايوتسي الذي قاد سبعين بارجة حربية لهذا الغرض من بلاده والبلاد الاغريقية والايجية (٥٧) . ولقد قام مسلمو كريت بعمل معاكس لهذه الحملات ، فأغاروا على ساحل تراقيا وجزر سايكليد (٥٨) . وفي عام ٨٣٩ أصابوا نصراً عظيماً آخر على بيزنطية بتدميرهم اسطولاً اغريقياً بالقرب من جزيرة ثاسوس (٥٩) . وأخيراً أعدت القسطنطينية في العاصمة نفسها اسطولاً ضخماً عام ٨٤٣ بقيادة ثيوكستوس لانخضاع اولئك القراصنة المزعجين . على ان المكائد التي قام بها الكريتيون ، كانت على ما يظهر ناجحة الى الحد الذي حال حتى دون ابحاره (٦٠) .

ولم تستطع بيزنطية حتى عام ٨٥٣ ان تتخذ أي اجزاء بحري جديد في

هذه المياه ، وأخيراً فامت بهجوم ولكن ليس على كريت ، وإنما على الدلتا المصرية التي كانت على ما يظهر في تحالف وثيق مع قراصنة كانديا . وقد استباحت هذه الحملة دمياط ونهبتهما وعثرت على أسلحة معدة لارسالها الى مسلمي كريت (٦١) . وفي عام ٨٥٩ أغير مرة ثانية على الدلتا المصرية (٦٢) . ولربما كان لهذه الغارات تأثير على كريت ، كما كان لهجمات بني الأغلب ، اذ لم يقيم اهالي الجزيرة باقلاق راحة المنطقة البيزنطية مرة ثانية حتى عام ٨٦٢ ، ففي هذه السنة هاجموا ميتلين وجبل آثوس (٦٣) . وبعد أربع سنوات ، أي في عام ٨٦٦ ، أقاموا لهم قاعدة شبه دائمة في جزيرة نيون بالقرب من شبه جزيرة تشالسيدك (٦٤) .

وفي عهد باسيل الأول بعثت قوة بيزنطية البحرية في مياه بحر أيجه وكذلك في المياه الغربية . ففي عام ٨٧٩ استطاع اسطول ضخم بقيادة الأميرال نيكيتاس اوريفا ان يدمر اسطولاً كريتيّاً في خليج كورنثوس (كورنت) ضامناً السلام في بحر ايجه لعقدين اثنين من الزمن (٦٥) . وعليه لم يقيم الكريتيون بغارات جديدة حتى عام ٩٠١ . وكانت هذه الغارات على جزر سايكليد ، وقد استطاعت بعض السفن ان تتغلغل حتى بحر مرمره (٦٦) . أما الضربة العظمى فقد أنزلت عام ٩٠٤ ، ذلك ان ليو حاكم طرابلس ، تؤيده بعض السفن الكريتية ، هاجم سالونيك على نطاق واسع ، وهي ثاني مدينة في الامبراطورية . وكانت في طليعة هذا الهجوم سفن تستخدم القذائف اللاهبة ، وقد تكلل الهجوم بالنجاح التام ، وأسر ٢٢ ألفاً من سكان المدينة حملوا أرقاء الى البلاد الاسلامية (٦٧) . ومن الواضح ان هذه الغزوات قد حفزت القسطنطينية الى ان تزيد من اجراءاتها البحرية الهجومية ، ففي عام ٩١٠ وجهت حملة ضخمة على جزيرة كريت ، إلا أنها كسابقاتها انتهت بالفشل ، وبقيت كانديا شوكة في جانب القوة البيزنطية في بحر ايجه (٦٨) . والواقع ان خطر كريت المهدد لأمن بيزنطية البحري لم يكبح الا عام ٩٢٣ لما انتصر اسطول رومانوس ليكاينوس

المجدّد بالقرب من ليمنوس على اسطول القرصنة التابع لليو أمير طرابلس (٦٩) .
ومهما كان الأمر فان مسلمي كانديا لم يكونوا أعداء القسطنطينية الوحيدين
في الشرق خلال هذه الفترة ، وان كانوا أشدّهم خطراً وأكثرهم عناداً .
لقد كان لسورية وطرسوس بعض البحرية ايضاً في هذا الوقت . وعلى
كل حال فقد بدت هذه القوة مهمة الى ان قامت حملة بيزنطية في وقت
ما يقع بين عامي ٨٢٨ ، و ٨٤١ بنهب ميناء أنطاكية (٧٠) . والظاهر ان
هذا الحادث قد أقنع العباسيين بأن شيئاً من الحماية البحرية لهذه الشواطئ
أمر ضروري ، بالإضافة الى تلك الحماية غير المباشرة التي تقوم بها العمارات
البحرية الكريتية والافريقية الى الغرب من الشواطئ المذكورة . ولهذا أمر
الخليفة المعتصم ببناء السفن في سوريا ، ولربما في طرسوس ايضاً . ولما تم
بناء هذا الاسطول ، وقد بلغ عدد سفنه ٤٠٠ سفينة ، أبحر عام ٨٤٢ متجهاً
نحو بحر ايجة . وقد أصيب بكارثة حيث دمرته العواصف عبر شاطئ آسيا
الصغرى ، فلم ينج منه الا سبع سفن (٧١) . وبعد بضع سنوات أغار
البيزنطيون على مصر عام ٨٥٣ ، مما أقنع السلطات الحكومية فيها بضرورة
تنظيم قوة مصرية بحرية ، وان كان مقدار ما أنشئ منها ما يزال موضع
جدل (٧٢) .

وقد زادت القوة البحرية الدائمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع ،
في هذه المناطق ، وبصورة رئيسية في تخوم طرسوس حيث يبدو أنها كانت
تعمل تحت قيادة الأمير الذي كان مسؤولاً ايضاً عن قوات الحدود البرية
التي يستخدمها العباسيون ضد البيزنطيين . أما تلك القوة البحرية ، وربما
دعمتها قطع من أساطيل سوريا ومصر ، فقد كانت قوية الى حد مكنها
من شن هجوم على قاعدة أطالية (اتلية) البحرية في الأناضول البيزنطي عام
٨٦٠ ، مع الغزوات البرية التي شنتها القوات العباسية على آسيا الصغرى
(٧٣) . وفي عام ٨٧٣ قام اسطول طرسوسي - سوري ، ربما بدعم
من قطع كريت البحرية ، بغزو يوبويا في بحر ايجة (٧٤) .

والمعروف ان قوة البيزنطيين البحرية قد انتعشت في السنوات الأخيرة من حكم باسيل الأول . وقد تميزت بانتصاراتها على الكريتيين في بحر ايجة عام ٨٧٩ ، وعلى بني الأغلب والصقليين في الغرب ما بين عامي ٨٨٠ و ٨٨٦ . أما هذا الانتعاش في تلك القوة فقد ساعد في كبح تلك الجهود البحرية التي قامت بها طرسوس وسوريا ومصر معاً . وهناك حقيقة أخرى ربما كانت أهم من ذلك ، وهي ان المشاكل المحلية قد أدت بالمسلمين الى اهمال مقاومتهم البحريين التابعين للقسطنطينية . أما سبب تلك المشاكل والصعوبات فهو امتداد سلطة ابن طولون من مصر الى شواطئ سوريا وطرسوس . وأما طرسوس التي كان لديها أقوى اسطول ، فقد قاومت حتى عام ٨٨٨ قبل ان تخضع للدولة الطولونية . وفي هذه الحقبة كان باسيل قد استعاد جزيرة قبرص ليحكمها الكسيوس الأرمني ويجعل قطراً منظماً طوال سبع سنوات (٧٥) وبانحلال الدولة الطولونية الذي بلغ مداه باستعادة فتح العباسيين لمصر عام ٩١٤ عادت القوة البحرية لكل من طرسوس والساحل السوري الى سابق بأسها ومناعتها . فمن طرابلس ، وغيرها من المدن السورية الساحلية ، أبحر ليو أمير طرابلس بأساطيل قرصنة لم تكثف باستباحة سالونيك ونهبها عام ٩٠٤ فحسب ، وانما ظلت ترعب الايجيين لحيل كامل . ومن طرسوس خرجت العمارة البحرية التي هزمت في نفس العام الاسطول الطولوني الضعيف في نهر النيل ، واكدت سهولة فتح العباسيين للبلاد من جديد (٧٦) . ومرة ثانية اصبح لطررسوس اسطول مؤلف من خمس وعشرين سفينة هو الذي تمكن عام ٩٢٠ من هزم قوة بحرية فاطمية مؤلفة من ٨٠ بارجة حربية قرب الاسكندرية ، وكبح غزو افريقي لمصر ، ملقياً القبض على أمير الاسطول الغازي ثم عائداً به الى قيليقيا متنصراً (٧٧) .

وكانت بيزنطية تحت حكم ليو الحكيم ضعيفة في البحر ، فلم تستطع ان تفعل الكثير ضد هذه القوة البحرية . والظاهر ان قبرص في عام ٩٠٢ كانت بقبضة البيزنطيين مرة ثانية ، وانه كان على حاكمها وعلى أمير

المردة (او الجرامقة) في اطالية (اتلية) عبء خاص وهو منع المواصلات بين مسلمي كريت ومسلمي سوريا (٧٨) . أما القدر الضئيل من النجاح الذي أصابوه فيتضح من الحملة الكبرى التي قام بها ليو أمير طرابلس على سالونيك عام ٩٠٤ . ومع هذا فقد كان لهم شيء من القيمة كعنصر ازعاج ، ولهذا فان دميانا ، أمير صور وقائد الاسطول السوري قد أغار في عام ٩١٢ على جزيرة قبرص لأنها لم تراع حيادها التقليدي في الحرب الناشئة بين العرب والبيزنطيين (٧٩) .

ومن هنا نرى من الناحية العامة أنه رغم النزاع في صفوف مسلمي طرسوس ، وسورية ، وحتى مصر فانهم تمكنوا من اقامة قوة بحرية كافية ، وخاصة في اوائل القرن العاشر ، لاكمال تهديد كريت لطرق بيزنطية البحرية . ولم تتوقف بوارجهم البحرية عن كونها عنصر اهتمام شديد لحكام القسطنطينية الا بعد ان دمر اسطول ليو أمير طرابلس عام ٩٢٣ . وحتى في تلك الآونة فان السفن من ذلك الشاطئ القليقي - السوري نفسه قد كانت من القوة بحيث تمكنت عام ٩٣٥ من صدّ حملة فاطمية ثالثة على مصر ، واستطاعت ان تساعد الأخشيذ ، حاكم سوريا ، على ان يصبح حاكماً لوادي النيل الحبيب (٨٠) .

ولو كان هؤلاء المقاومون البحريون المسلمون من أفريقيا وصقلية وكريت ، وكذلك طرسوس و...ية هم وحدهم الذين كان على بيزنطية ان تحاربهم في القرن التالي لعام ٨٢٧ ، لكان ذلك كافياً في تفسير ضعفها البحري في البحر المتوسط . ولكن بالإضافة اليهم ظهر عدو بحري آخر في هذه الحقبة هدد مكانتها في البحر الأسود ، وهو منطقة كانت القسطنطينية تسيطر عليها سابقاً دون صعوبة . أما هذا الخطر الجديد فقد تمثل بالروس الفارانجيين من كييف وجنوب روسيا . وكان هؤلاء الروس اسكندنافيين ولربما سويديين في معظمهم . وقد ساقتهم المقادير الى هذه المنطقة للتجارة واعمال النهب على طول طريق فارانجيا التجاري الممتد الى ما وراء الأنهار

الروسية التي تصب في البحر الأسود وبحر قزوين . وفي المدن التجارية الواقعة على تلك الأنهار أصبح هؤلاء الطبقة الحاكمة السائدة التي تسيطر على الثروة التي تجلبها الصادرات والواردات الداخلة الى كييف ، ونفجورود وغيرهما من أمثال هذه المراكز (٨١) .

وكان ذلك النشاط التجاري هو الذي أدى الى معرفتهم بثروة القسطنطينية ، او تزارجراد ، التي أثارت طمعهم . ولهذا فقد شنوا في عام ٨٦٠ هجوماً واسعاً على المدينة من الشمال مستخدمين مائتي سفينة . ولقد اختاروا الوقت المناسب لحملتهم ، اذ كان اسطول بيزنطية الرئيسي قد انزل به بنو الأغلب أشد الدمار عام ٨٥٩ بالقرب من صقلية ، كما ان اسطول سورية الاسلامي كان يهاجم اتلية ، والكريتين كانوا يعملون في بحر ايجه . وهكذا نرى ان القسطنطينية لم يكن لديها قوة بحرية كبيرة لتستخدمها ضد مهاجميها الشماليين الذين حاصروها عشرة أشهر الى ان طردتهم عواصف الشتاء (٨٢) . وفي عام ٩٠٧ هاجموا المدينة مرة ثانية عندما كانت قوة بيزنطية البحرية في تدهور كما كانت عليه الحال عام ٨٦٠ وذلك بعد فقدان طبرمين (تورمين) في الغرب عام ٩٠٢ ، واستباحة ليو أمير طرابلس سالونيك ونهبها عام ٩٠٤ . ولولا هذه الأسباب لتغلبت بيزنطية عليهم بسهولة (٨٣) . غير ان قوتهم البحرية وخطرهما في البحر الأسود كان من شأنه ان عقّد مشاكل دفاع القسطنطينية البحري تعقيداً كبيراً .

لقد كانت قوة المسلمين البحرية في اواسط البحر الأبيض المتوسط وشرقيّه هكذا في صعود ، والروس يهددون سلطة البيزنطيين على البحر الأسود ، فكيف كان الوضع في الغرب ، والحال مع المسلمين في اسبانيا ؟ ان الدولة الأموية في الاندلس لم تظهر من الاهتمام بالقوة البحرية بالبحر الاوسط . مثل ما كانت تظهره الاقطار الاسلامية الاخرى . أما أسباب ذلك فمنها ما يرجع الى ان حكام قرطبة تابعوا سياسة الود السابقة نحو القسطنطينية ، ومعاداة العباسيين . ولهذا فانهم لم يلبعوا اي دور

وخاصة في حملات بني الأغلب الأفريقية على صقلية وإيطاليا . ولم يحدث ان قامت قوة من اسبانيا بمساعدة اعداء بيزنطية الا مرة واحدة ، وذلك عام ٨٢٩ . لقد اشتركت حملة من طرطوشة ، لمدة قصيرة ، في الهجوم على صقلية ، الا أنها ما لبثت ان انسحبت . ولما كان الكارولنجيون في عام ٨٢٨ يساعدون بيزنطية في الهجوم على بونه (عناية) فقد يتجلى في هذا العمل تفسخ موقت بين الحلفاء القدامى . وعلى الرغم من أن النهايين من اسبانيا ربما قد انضموا فرادى الى اساطيل الغزاة وجموعهم التي عاثت في السواحل الايطالية ، وفتكت بالتجارة ، منقضة من الحصون الاسلامية أمثال جاريجليانو وتارنتو وباري وكريت ، فان العلاقات بين اسبانيا وبيزنطية قد بقيت علاقات ود وصداقة . وهذا هو الإمبراطور ثيوفيلوس يرسل في عام ٨٣٩ الى كل من بلاط عبد الرحمن الثاني ، وبلاط لويس التقي ، سفراء يلتمسون له العون على اعدائه المسلمين في صقلية وأفريقيا . وقد قوبل سفراؤه بالترحاب وقامت قرطبة بارسال بعثة مماثلة الى القسطنطينية ، الا أنه لم يكن منها سوى الكلمات المعسولة (٨٤) .

على ان هذا التصرف الودي لم يكن قائماً في العلاقات بين الامويين في اسبانيا والكارولنجيين ، فقد كانت العداوة بين هاتين الدولتين طويلة ومستمرة . أما القوة البحرية التي كانت تمتلكها اسبانيا في اوائل القرن التاسع فكانت تحتشد على طول الساحل الشمالي الشرقي من طرطوشة الى بلنسية . وكان الجميع يوجهونها ضد الكارولنجيين ما عدا أمير سرقسطة المستقل . وقد انحلت قوة الكارولنجيين البحرية في السنوات الأخيرة من حياة لويس التقي ، وضاعت كل من طرطوشة وبرشلونة ، ووهنت السيطرة على شمال إيطاليا . ولهذا فقد رأى مسلمو اسبانيا انهم يستطيعون غزو الخطوط الساحلية بقوة ، فشرعوا عام ٨٣٨ بارسال اسطول من تراقونه يضم بعضاً من سفن جزر الباليار الى مرسيليا (٨٥) . وفي عام ٨٤٢ جاء دور آرلس وضواحيها (٨٦) . وفي عام ٨٤٦ نزلت بمرسيليا

المصائب مرة أخرى (٨٧) . وفي عام ٨٤٨ قبلت جزر البليار (الباليا) بالسيادة الاموية ووعدت بعدم التدخل بسفنهم (٨٨) . وفي هذه السنة نفسها ، وكذلك في عام ٨٥٠ تعرضت آرلس للهجوم مرة أخرى (٨٩) ، و أخيراً أصبحت المقاومة على ساحل فرنسا الجنوبي ضئيلة الى حد ان القراصنة المسلمين تمكنوا من تركيز انفسهم في جزيرة كامارغ عند مصب نهر الرون ، وذلك في قاعدة شبه دائمة (٩٠) . ومن هنا امتدوا الى الداخل ، وفي عام ٨٦٠ أسروا اسقف آرلس (٩١) . ولربما مكنو أنفسهم تمكيناً شبه دائمي أيضاً في مكان آخر على الشاطئ عند أنقاض ماجلون أو قربها . وتشهد منشآتهم المدرجة التي أقاموها هناك فيما تلا من أزمان على وجودهم في تلك المنطقة (٩٢) . ولم يخفف من غاراتهم ونهبهم لهذا الجزء من فرنسا الا معاهدة سلم مهينة وقعها شارل الأصغر عام ٨٦٤ .

ويبدو ان اعمال النهب البحري قد سارعت في اواخر القرن التاسع الى بلوغ ذروتها . فبالاضافة الى قاعدتي الغزو شبه الدائمتين ، وهما كامارغ وماجلون ، نرى ان مسلمي اسبانيا ، قد أقاموا في عام ٨٨٨ ، ولربما بتأييد من آخرين ، قاعدة اكثر دائمية عند فركسينثوم على ساحل بروفانس . ومن هذا الموقع تابعوا غزوهم الى الداخل ، كما جرى قبل ذلك من باري وجاريجليانو . وقد عانى معظم اقليم بروفانس ، ومنطقة وادي نهر الرون الأسفل من غاراتهم المستمرة طوال ٨٤ سنة . لا بل انهم توغلوا في جبال الألب وسيطروا على الممرات الواقعة بين فرنسا وايطاليا من مونت سيني الى البحر الأبيض المتوسط ، جاعلين المرور بهذه الطرقات الى وادي الپوعسيرا ان لم يكن مستحيلاً (٩٣) . أضف الى ذلك ان مسلمي اسبانيا احتلوا في عام ٩٠٢ جزر البليار احتلالاً نهائياً ، وعينوا والياً عليها (٩٤) . وعلى الرغم من ان هذه الجزر كانت منذ عام ٨٣٨ تحت النفوذ الاسلامي الا ان ضمها النهائي لم يتم الا في العام ٩٠٢ المذكورة ، وربما عاد هذا التأخر الى ضعف الأمويين في البحار .

على ان هذا النمو المتدرج في قوة الأمويين البحرية في هذا الاتجاه ، لم يدعمه في القرن التاسع تنامي قوة بحرية في باقي انحاء شبه الجزيرة . فالواقع انه لم يكن للأمويين اسطول منظم تنظيمياً حقيقياً في هذا القرن بالمرّة ، وان كانت اقامة قاعدة فرسينتوم ، واحتلال جزر البليار قد أشارا الى بزوغ عصر بحري . أما ضعف قوتهم البحرية فيتجلّى بعدم استعداد اسبانيا لغزوات الاسكندنافيين القدامى في منتصف هذا القرن . أما اولى غزوات القراصنة الاسكندنافيين فقد وقعت عام ٨٤٤ عندما هاجم اسطول لهؤلاء القراصنة ، مؤلف من ٥٤ سفينة ، مدينة لشبونة ومن ثم انضمت له ٢٦ سفينة اخرى ، واتجه لنهب اشيلية ونيقور على الشاطئ الافريقي (٩٥) . ولما كان الحكام الأمويون تعوزهم البوارج البحرية في هذه المنطقة فقد عجزوا عن صد اولئك المغيرين . وبدلاً من ذلك نراهم يرسلون بعثة للتفاوض مع ملك اولئك القراصنة الاسكندنافيين ، والظاهر ان هذه البعثة قد قامت بزيارة جوتلند ، وانها قوبلت هناك بالترحاب (٩٦) .

على ان هذه الجهود الدبلوماسية لم تضمن للأمويين اية مناعة حيال غزوات اخرى ، ففي عام ٨٥٨ قام القراصنة الاسكندنافيون بهجوم اكبر على اسبانيا . وقد ظهرت سفنهم مرة اخرى في نفس العام بالقرب من الجزيرة الخضراء ونيقور ، ومن ثم أقبلت الى البحر الأبيض المتوسط ، حيث استباحت اريبولا ونهبتهما ، وهي واقعة على الساحل الشرقي ، وكذلك فعلت بجزيرتي مايوركا ومينورقة ، وقد أقاموا في جزيرة كارمايا على نهر الرون طوال فصلي شتاء (٩٧) . ومن هناك توغلوا في الداخل محتاحين مدينتي لوني وبيزا على الشاطئ الايطالي فكانتا ضحيتين اخريين من ضحاياهما . ولقد أبحر البعض منهم الى شرقي البحر الأبيض المتوسط ، وقاموا بغزو الدردنيل وربما الاسكندرية ايضاً قبل قفولهم راجعين الى مواطنهم الشمالية (٩٨) . ان حملة الفاينكنج البحرية هذه لا تدل على ضعف اسبانيا البحري . وحسب في تلك الحقبة من الزمن ، وانما ترجع اهميتها كذلك الى كشفها

عن الموقف البحري في عالم البحر الأبيض المتوسط كله . ولقد عرف أولئك القراصنة الاسكندنافيون كيف يتجنبون جميع المناطق التي تمخر فيها الاساطيل الحربية التي تستطيع ان تتدخل في اعمال النهب التي يقومون بها . وهذه المناطق كانت الشاطئ الاسباني بين دينيا وطرطوشه ، وشمال افريقيا وصقلية التابعتين لبني الأغلب وجنوب ايطاليا ، والشاطئ السوري . اما ضحاياهم فكانت جنوب اسبانيا وجنوب فرنسا وشمال غرب ايطاليا والدردنيل ومصر . وهي المناطق التي لم يكن ليوجد فيها الا الضئيل من القوة البحرية ، او التي انعدمت فيها هذه القوة خلال تلك الحقبة من الزمن .

هذا ، وكان من شأن هذه الغزوة الكبيرة ان حملت حكام قرطبة على شيء من التفكير في الموضوع ، على أنه لجدير بالذكر أنها لم تؤد بهم الى بناء قوة بحرية منظمة خاصة بهم . وذلك يتضح خلال عام ٨٧٩ حيث جرت محاولة لبناء اسطول في قرطبة لاستخدامه في حملة على غاليسية المسيحية . ولم يكد هذا الاسطول السيء البناء ، الفقير بالبحارة الماهرين يصل الى المحيط حتى غرق فيه (٩٩) . ولم تظهر لاسبانيا ، على العموم ، قوة بحرية منظمة حق التنظيم الا على عهد عبد الرحمن الثالث في القرن العاشر .

غير ان الوضع الذي ساد عالم البحر الأبيض المتوسط في اوائل القرن العاشر لم يدم طويلاً . وكان يضم ذلك العالم الشعوب الاسلامية في جزر البليار غرباً ، وجزيرة صقلية في الوسط ، وجزيرة كريت شرقاً ، بالإضافة الى جزيرتي سردينيا وقبرص المحايدتين . أما كيف لم يدم طويلاً فان بيزنطية في الشرق ، واسبانيا الأموية في الغرب قد شرعتا في توسيع قوتيهما البحريتين فزعزعتا من التوازن البحري الذي كان موجوداً آنذاك ، ذلك أن كلا من رومانوس ليكابينوس في القسطنطينية ، وعبد الرحمن الثالث قد وجه اهتمامه الكامل الى الشؤون البحرية فحققا في ذلك نتائج على جانب عظيم من الأهمية .

أما رومانوس ليكابينوس الذي اغتصب عرش بيزنطية وأصبح امبراطوراً ، فقد كان قبل ذلك اميراً للأسطول البيزنطي . والظاهر أنه كان اول حاكم

بيزنطي ، منذ باسيل الأول ، يقدر أهمية الاسطول لامبراطوريته حق التقدير .
ففي عهده تقدمت قوة القسطنطينية البحرية من الدرك التي وصلت اليه
في عهد ليو الحكيم . وقد تمكن بانتصاره عام ٩٢٣ على اسطول ليو أمير
طرابلس من تحرير الايجيين من نهب القراصنة لأول مرة طوال اكثر من
عقدين من الزمن . وفي عام ٩٢٨ بعث وحدات من اسطوله لغزو مصر
لأول مرة منذ عام ٨٥٩ (١٠٠) ولسوء حظه هبت عاصفة شتت شمل
عمارتها البحرية قبل ان تنزل بمصر الكثير من الدمار .

ولم تهل سنة ٩٤١ حتى كانت بيزنطية على درجة من القوة في البحار
كافية لأن تشتت وتدمر قوة بحرية ضخمة للروس مؤلفة من الف سفينة
بقيادة ايجور امير كييف ، كانت قد هاجمت القسطنطينية (١٠١) وفي عام
٩٤٩ وجهت حملة كبيرة على كريت ، على أنه بالرغم من ضخامتها لم
تتمكن من أخذ كانديا ، ذلك الحصن الاسلامي المنيع وبقيت جزيرة
كريت بأيدي المسلمين (١٠٢) . وفي عام ٩٥٤ شعر القراصنة البيزنطيون ،
على كل حال ، انهم يتمتعون بالحرأة الكافية لغزو القرما داخل الدلتا
المصرية (١٠٣) . أما الاسطول البيزنطي الحديد الذي اتيح لنقفور
(نيسيفورس فوكاس) ان يستخدمه بقوة فيما بعد فقد كان موجوداً في
تلك الأيام .

وكانت بيزنطية ذات نشاط أيضاً في المياه الغربية ، لأن الحاجة كانت
تدعو الى الحركة هناك كما هي الحال في الشرق . اذ ما كادت الدولة الأموية
تستعيد سلطتها على صقلية عام ٩١٧ حتى راح سكانها وسكان الشمال
الأفريقي كذلك يقومون بغاراتهم البحرية على الأقاليم البيزنطية . ففي عام
٩١٨ (١٠٤) وعام ٩٢٤ أغبر على قلورية (كالابريا) في المنطقة القربية
من ريجيو (١٠٥) . وفي عام ٩٢٥ استيخت اوريو (١٠٦) . ولهذا رأى
حاكم قلوريه من الحكمة ان يجدد دفع جزية تبلغ ١١ الف قطعة ذهبية
سنوياً ليمنع هذه الغزوات عن بلاده (١٠٧) ، وعندئذ حول الفاطميون

ناهتمامهم الى مناطق اخرى . ففي عام ٩٢٨ هاجمت ٤٤ سفينة مدينة تارنتو (١٠٨) وارتأت سالرنو ونابولي في نفس الوقت تقريباً ان تفوزا من البسالة بدفع الجزية .

وقد يكون هذا الضغط البحري الذي قام به المسلمون من صقلية وافريقيا هو الذي ادّى بقوات بحرية بيزنطية كبيرة الى الظهور ثانية في بحر ترهانا لأول مرة منذ عام ٨٨٨ . وقد هاجم هذا الاسطول ، بشئ من النجاح ، عش القرصنة في فركسينتوم الواقعة على ساحل اقليم بروفانس ، ذلك العش الذي ربما كان يعترض تجارة مدن ايطاليا الساحلية : املف وجايتا ونابولي وسالرنو . على انه لم يستطع ان يحقق هدفه ، ذلك انه كانت تعوزه القوات البرية (١٠٩) . وفي عام ٩٤١ استطاعت ديبلوماسية بيزنطية ان تكسب الى جانبها هيو ملك ايطاليا ، وقد وعد ان يهاجم الحصن الاسلامي من الناحية البرية ، بينما يقوم اسطولها بالهجوم بحراً . أما الهجوم البحري فقد كان ناجحاً ، وأما هيو فقد تخلّى عن وعده ، وبقي المسلمون يسيطرون على قاعدتهم في اقليم بروفانس (١١٠) .

والظاهر ان تجدد قوة بيزنطية البحرية في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي قد اقلق الفاطميين . وعلى كل حال فقد بعثوا في عام ٩٢٥ باسطول مجهز تمام التجهيز بغية توكيد قوتهم في بحر ترهانيا ، فهاجم سردينيا وكورسيكا . وربما مدينة جنوا ، وأحرق عدداً كبيراً من السفن (١١١). وهذه الحملة على سردينيا لأول مرة منذ سنوات عديدة ، قد تعكس لنا سلطة بيزنطية مجددة على هذه الجزيرة التي كانت لمدة قرن من الزمن على الأقل مستقلة ، وكانت شأنها شأن جزيرة قبرص ، ذات وضع حيادي بين بيزنطية ومسلمي صقلية . وشمالى افريقيا (١١٢) . أما الفاطميون فما لبثوا أن كفّ نشاطهم سلسلة من الأحداث المخيلة الخطيرة . فبعد حملتهم الثالثة غير الموفقة على مصر عام ٩٣٦ ، ثارت صقلية ولم يستطيعوا ان يخضعوا عصاة الجزيرة الذين كانت تساعدتهم بيزنطية الا بعد ثلاث سنوات من عصيانهم ، اي من ٩٣٧ الى

٩٤٠ (١١٣) . وبعد بضع سنوات حدث ما هو أشد خطورة وهو ثورة « صاحب الحمار » (أي مخلص بن كيداد ، أبي يزيد الخارجي) في شمال أفريقيا ، وقد هددت بالقضاء على ملكهم الأفريقي كله (١١٤) .

ولم يستطيعوا أن يحولوا إهتمامهم إلى إيطاليا التي يسيطر عليها البيزنطيون إلا عام ٩٥٠ ، ففي هذا العام هاجموا كالابريا بجيش ضخم واسطول بحري كبير ، وقد عجز البيزنطيون عن المقاومة بصورة فعالة ، وخسروا نبلاً من نبلائهم وقائد ذلك القطر في أرض المعركة (١١٥) . وهكذا لم يستتب السلام إلا بدفع الجزية القديمة من جديد . والظاهر أن ضعف بيزنطية ، الذي اتضح في الميدان ، قد أقنع أهالي نابولي بعدم جدوى ولائهم للقسطنطينية ، فاستمروا على إهمالهم له ، غير أن ولاية القسطنطينية في الغرب ، ما لبثوا على كل حال ، أن استعادوا سيطرتهم على المدينة عام ٩٥٦ باحتلالهم إياها أثر هجوم بري وبحري شنوه عليها (١١٦) . وفي الوقت نفسه تقريباً إقيمت دبلوماسية ودية جديدة مع الأمويين في إسبانيا وهم أعداء الفاطميين الألداء (١١٧) . ويبدو أن هذا العمل قد قضى على تلك المعاهدة غير الثابتة مع بلرم وبذلك بدأت الحملات المعاكسة على قلورية وصقلية مما أثار الاضطرابات في السنوات الأخيرة من هذه الحقبة . ولم ينجم السلام على تلك الربوع من جديد إلا عام ٩٦١ على الأساس القديم ، وهو أن تقوم قلورية بدفع الجزية (١١٨) . وعليه فإننا نرى أن بيزنطية في هذه السنوات ، قد قامت بنشاط أوسع وأشد في الشرق والغرب من الذي قامت به في أوائل القرن التاسع ، كما تمكنت بقواتها البحرية الكافية من حصر الفاطميين ، ومن التمسك بنابولي ، واستعادة علاقاتها الدبلوماسية مع إسبانيا ، والتدخل البحري عبر ساحل فرنسا الجنوبي . ولقد شاركت إسبانيا الأموية بيزنطية في هذه القوة البحرية الغربية الجديدة . وقد يكون السبب في تطور إسبانيا البحري عائداً إلى تخوف عبد الرحمن الأكيد من مطامع جيرانه الفاطميين في أفريقيا ، ذلك أن الفاطميين ، بمذهبهم الشيعي ومطامعهم الواسعة في بلاد الأدارسة وبني رستم في الجزائر ومراكش

وهما تحت النفوذ الأسباني بوجه عام ، إنما كانوا خطراً على ملك الأمويين في إسبانيا (١٩٩). ولهذا يتبين أن عبد الرحمن الثالث قد أنشأ ضدهم ذلك الأسطول المنظم تنظيمًا رائعاً على طول الساحل الإسباني . وقد استولى في عام ٩٤٤ على سبتة الواقعة على الشاطئ الأفريقي قرب جبل طارق (١٢٠) . وفي عام ٩٤٤ برهن نفس هذا الأسطول على جدواه أمام عدو آخر . ففي هذا العام ظهرت قوة للفايكنج في مياه الأندلس ونهبت قادش والمدينة وشدونة (صيدونيا) واشبيلية . غير أن أسطول المسلمين الإسباني هاجم أولئك الدخلاء بالقوة ، ودمر معظم سفنهم المغيرة مشعلاً فيها النيران . أما أولئك القراصنة الشماليون فلم ينج منهم إلا القليل (١٢١) .

وبعد هذا التاريخ بقليل أخذت أيدي الفاطميين باللعب ، ذلك أنهم كما كانوا ينتصرون على العصاة في صقلية وأفريقيا حتى حولوا أنظارهم إلى الخلافة في قرطبة . ففي عام ٩٥٤ أصدر الحاكم الفاطمي أمره إلى أمير بالرمو بنهب إسبانيا ، فبعث الأخير بأسطوله الصقلي إلى الشاطئ الإسباني حيث قام بنهب ألمرية ، وهي القاعدة البحرية الرئيسية للامويين ، وحمل في عودته إلى صقلية الكثير من الأسرى والغنائم (١٢٢) . وعملاً بأخذ الثأر وجه الخليفة في قرطبة عمارة بحرية إسبانية مؤلفة من سبعين سفينة لغزو الشواطئ الأفريقية ونهبها (١٢٣) . وتوالت الغزوات والغزوات المعاكسة طوال السنوات القليلة التي تلت دون توقف إلا في فترات قصيرة ، بينما راح قائد الفاطميين القدير ، جوهر ، يقود الجيوش غرباً حتى تغلب على الأدارسة وبنى رستم . وأقام حكم سيده على سجلماسة وفاس وداخل الجزائر ومراكش كله . ولم يبق في أيدي عبد الرحمن إلا سبتة عام ٩٥٩ إذ لم يفتحها الفاطميون (١٢٤) . أما الأسطول الذي بناه حاكم قرطبة فقد بقي على قوته خطراً على منافسيه الفاطميين في المهدية .

وجدير بنا عند هذا الحد أن نلخص نتائج النشاط البحري طوال مدة القرن وربع القرن هذه في البحر الأبيض المتوسط . لقد توغل المسلمون

من مراكزهم الساحلية الممتدة من سورية الى فرنسا فبلغوا منتصف البحر المتوسط في اوائل عام ٨٢٧ . وقد أقاموا لهم حصوناً قوية ثابتة في جزيرة كريت ، وأجزاء من صقلية . ومن هذه المراكز أنشأوا لهم قواعد أمامية في باري وجاريجليانو . وقد تبعوا نفس الأسلوب في الغرب ، وان كان ذلك جاء متأخراً ، فلعبت جزر البليار دور جزيرتي كريت وصقلية ، كما لعبت فركسينتوم دور باري وجاريجليانو . أما سردينيا وقبرص فلم تشغلهما هذه الأحداث اذ كانتا في حياد عنها ، وهما لم تلعبا غير دور صغير ، وفي فترات قصيرة ، في هذا التقدم .

وأما الدولة الكارولنجية التي تأثرت وحدها بهذا التوغل الإسباني الإسلامي ، فلم تستطع أن تقاوم بصورة من الصور . فان اسطولها كان ضئيلاً باستمرار ، حتى أن هذه القوة البحرية الصغيرة تلاشت عند انحلال امبراطورية شارلمان في أواخر حكم لويس الثاني . وهكذا نرى أن بيزنطية قد تمكنت من المقاومة بقدر اكبر من النجاح ، وذلك لموقعها الجغرافي الأفضل ، وغناها الأعم ، وتنظيمها الأدق . ولربما كان أكثر ما تدنت اليه قد وقع عام ٨٦٠ ، وذلك أثر الكارثة البحرية التي نزلت بها قرب صقلية ، عندما هاجم الروس القسطنطينية ، والقراصنة الشماليون الدردنيل ، والسوريون ساحل آسيا الوسطى ، وعندما قام أهالي كريت بأعمال النهب الواسعة في بحر أيجه .

وفي عهد باسيل الأول تمتعت القسطنطينية بفترة نهضة بحرية ربما كان الفضل فيها راجعاً إلى إعادة تنظيم الأسطول في أيام ميخائيل الثالث .. فقد هُزم الكريتيون في بحر أيجه واستعيد اختلال قبرص بقوة . وبمساعدة البندقية أُخلت أبوليا من غزاتها المسلمين ، وتمكن نقفور (نيسيفورس فوكاس) بقوة اسطول بيزنطي غربي مجدد من إعادة تنصيب حاكم ثابت على اجزاء من جنوبي إيطاليا .

غير أن هذا الهجوم المغاكس قد أوقف ، على كل حال ، أثر الضربة الكبيرة التي نزلت بالبيزنطيين بالقرب من ميلاط (ميلازو) عام ٨٨٨ ،

وتلت ذلك فترة انحطاط بحري كان ادنى ما وصل اليه في السنوات الأخيرة من عهد ليو الحكيم ، وذلك عندما ضاعت طبرمين (تورمينا) ونهب ساليونيك وسقطت جزر بحر إيجه في أيدي ليو أمير طرابلس ، ولعل الروس الفارنجيون قاموا أيضاً بهجوم آخر على القسطنطينية نفسها. ولم ينقذ البيزنطيون من هذه الحالة التعمسة الا تدمير قاعدة جاريجليانو عام ٩١٦ ، والفضل في ذلك راجع ، بصورة رئيسية ، الى اضطرابات الفاطميين الداخلية .

وأخيراً بدأ عهد انتعاش بحري بيزنطي شامل منذ حكم رومانوس ليكابينوس ، وذلك لاثبات قوة بيزنطية في البحر . وما لبثت بوارج حربية بيزنطية أن ظهرت بقوة بالغة في المياه الغربية مرة أخرى ، وأخلي بحر إيجه من اسطول القرصنة التابع ليو أمير طرابلس ، وهوجمت كريت بشده عام ٩٤٩ . وقد اندحر الروس اندحاراً قاسياً في هجوم شنوه على العاصمة عام ٩٤١ . وفي عامي ٩٢٨ ، و ٩٥٤ هوجمت مصر ، وفي هذه الغزوات برهن البيزنطيون ، من جديد ، على قوتهم البحرية في تلك المنطقة لأول مرة منذ سنوات عديدة . وهكذا أصبح أسطول القسطنطينية مرة أخرى ، قوة هجومية كبرى يحسب حسابها .

وفي الوقت الذي انتعشت فيه بيزنطية من هذه الناحية ، كانت إسبانيا الأموية قد أصبحت قوة بحرية عظيمة لأول مرة في تاريخها تحت حكم عبدالرحمن الثالث . فالأمويون لم يسيطروا على جزر البليار ، والقواعد الأمامية على طول سواحل فرنسا الجنوبية فحسب ، وإنما أخذ الفاطميون كذلك في أفريقيا وصقلية ينظرون الى قوة الأمويين البحرية بعين الاهتمام .

أما كيفية تنظيم هذه القوة البحرية الإسلامية في مناطق وصولتها الثلاث الكبرى : إسبانيا ، وشمال أفريقيا ، وصقلية ، أو في كريت وسوريا ومصر ، فمسألة ما زالت صعبة الإيضاح . فالمعلومات عن ذلك ضئيلة ومبعثرة وكثيرة الاضطراب . على أن الخطوط العريضة واضحة على الأقل . فمن

ناحية نرى أن أساطيل الثغور الإسلامية ، مثل تلك التي كانت تحت قيادة
امراء سرقسطة وطرسوس وكريت او تحت امراء بلرم في سابق
الأيام ، إنما كانت نوعاً ما أساطيل غير رسمية ، وكانت أشبه بأساطيل قرصنة معظم
بحارتها من المغامرين المسلمين أو المرتدين من المسيحيين الذين لا يثير جل
اهتمامهم الا النهب والغنائم . ولقد ترك لنا ابن حوقل في أواخر القرن
العاشر صورة واضحة عن اولئك النهايين في وصفه لتلك الناحية التي كانوا
يسكنونها من بلرم (١٢٥) . أضف إلى ذلك وصف المقريزي المماثل لإعادة
تنظيم الأسطول المصري بعد غارة البيزنطيين عام ٨٥٣ حيث ترك لنا صورة
لاولئك البحارة الذين لم تدفع لهم اجور طيبة ، والذين كانوا يتجندون
بغير نظام ، وينظر اليهم أفراد المجتمع الإسلامي الأكثر احتراماً نظرة
وضيعة (١٢٦) . وقد لا يكون تنظيم قوات الحدود البحرية هذه أكثر رسمية
من تنظيم القوات البرية التي قامت طوال قرون بغزوات داخل المناطق المسيحية
على طول حدود ايبرو الإسبانية او حدود طوروس البيزنطية . ولم تشذ
أساطيل القرصنة في شواطئ البربر عن هذا النظام كثيراً خلال القرن التاسع
عشر المتأخر .

لقد كان هذا الأسلوب القرصني أشد وضوحاً في الدور الذي لعبته مراكز
أخرى من أمثال باري ومونت جاريجليانو وفركسنتوم ، وكان كل من
أعشاش القرصنة هذه مستقلاً بحد ذاته ، وان كانت باري تبدو معتمدة على
كريت وربما على أفريقيا أيضاً الى حد ما ، ومونت جاريجليانو على صقلية ،
وفركسنتوم على إسبانيا في دعمها وشد أزرها . أما نشاطها فيشبه قراصنة
البحر الكاريبي في القرن السابع عشر أكثر من نشاط القوات البحرية المنظمة
تمام التنظيم . فحاكم باري ، أو حتى امير كريت ، أو ليو حاكم طرابلس
قد عملوا في البحار بطريقة لا تختلف عن الطريقة التي جرى عليها هنري
مورجان في بورت رويال بعد ثمانية قرون . أما علاقة اولئك القراصنة
بالتجار المسلمين الطيبين التابعين لبلرم والاسكندرية وطرابلس

وسرقسطة ، أو حتى بتجار نابولي المسيحيين فتشبه علاقة دريك وهو كنز
بتجار بلايموث وبرستول ، أو علاقة بلاكيرد بتجار موانئ كارولينا في
أميركا الشمالية . لا بل أنه كان في أيام الفاطميين في شمال أفريقيا ضريبة
حكومية تبلغ العشر على اعمال الحملات التي يقوم بها القراصنة (١٢٧) .
بما يذكرنا بنظام اليزابث ملكة إنجلترا في القرن السادس عشر . فالغزو
في البحار كان عملاً معيناً ومثمراً لأولئك المحظوظين أو المهرة من القراصنة .
على أن وراء أساطيل القرصنة وقواعدها الأمامية هذه كان لعالم البحر
الأبيض المتوسط الاسلامي نظام بحري أفضل يتسم بطابع أثبت وأنظم .
وينطبق ذلك بصورة خاصة على بني الأغلب والفاطميين في شمال أفريقيا
من القرن التاسع وصاعداً ، وعلى صقلية في القرن الذي يتلوه على الأقل (١٢٨) .
فهناك كانت تبني الأساطيل بأحواض سفن نظامية ، وتجهز بالسلاح والبحارة
عن طريق الحكومة ، ويسيرها بحارة محترفون من امراء البحر حتى الربابنة ،
كما كانت قادرة على مواجهة الأسطول البيزنطي الامبراطوري في المعارك
البحرية الحامية الوطيس . فان الانتصارات التي سجلتها العمارات البحرية
التابعة لصقلية وشمال أفريقيا بالقرب من صقلية خلال العامين ٨٥٩ و ٨٨٨ ،
والتي قضت على آمال البيزنطيين في التمسك بهذه الجزيرة ، انما قامت بها
قوات بحرية منظمة .

أما فيما يتعلق بنظام اسبانيا البحري في القرن العاشر فهناك معلومات
كثيرة ، يمكن أن تشمل كذلك مناطق اسلامية أخرى . فالمعلوم أن امير البحر
المسؤول عن الأسطول الأموي الإسباني إنما كان واحداً من الأربعة الكبار
في الخلافة ، ويقال « أنه قاسم الخليفة السلطة الملكية في طريقة من الطرق ،
فكان يحكم في البحر كما كان الخليفة يحكم في البر » وكانت ألمرية هي القاعدة
البحرية الرئيسية ، وفيها كانت تقام أهم أحواض السفن التي تجهز المائتي
سفينة التي يتألف منها الأسطول النظامي : وكان هناك على ما يبدو أحواض
أخرى لبناء السفن في بكينا والجزيرة وقصر دوسول واليكانت وافيرا

وقشتالة دى امبورياس (طرطوشة) . وكان من المتبع ان ترسو بعض السفن في كل من هذه القواعد ، وأما في وقت الحرب فتحتشد في مكان معين ، وكان هذا المكان في اكثر الأحيان المرية وبكينا وكان لكل سفينة قائد مسؤول عن المجاربين والذخيرة ، كما كان لها رئيس يدير الأشرعة والمجاذيف . وكان هنالك مسؤول كبير أو أمير على كل حملة بحرية كبيرة الا اذا كان أمير البحر الأعلى نفسه مسؤولاً عن الحملة (١٢٩) . أما أنه كان للفاطميين نظام مماثل فيتبين ذلك من حملتهم على مصر عام ٩٢٠ حيث كان أمير البحر هو المسؤول ، وكانت قطع بحرية من تونس وطرابلس وصقلية ممثلة في تلك الحملة (١٣٠) . وأما فيما يتعلق بالأساطيل الشرقية التابعة لسوريا ومصر ، وقد كانت في هذه الحقبة أضعف من الأساطيل المذكورة ، فالمعلومات عنها أقل وهي معلومات تقول أن أمير صور كان ، على ما يظهر ، القائد البحري لعمارات سوريا البحرية (١٣١) ، وان قبرص كانت نقطة التقاء الحملات البحرية السورية - المصرية المشتركة على الأراضي البيزنطية ، وأن الحملة الواحدة كانت تكلف مائة ألف دينار (١٣٢) . وتقول ايضاً أنه كانت هنالك عناية منظمة بالأساطيل الشرقية الإسلامية كعناية مسلمي إسبانيا وأفريقيا بعماراتهم البحرية .

ومن النقاط الهامة الأخرى المتعلقة بقوات المسلمين البحرية في هذه الحقبة من الزمن أنها كانت مزودة بالنار الأغريقية أو بمركب نفطي مماثل ، فالحراقات التي استخدمها بنو الأغلب بالقرب من صقلية عام ٨٣٥ كانت عبارة عن سفن محرقة تقذف سفن الأعداء بمادة لاهبة (١٣٣) . وقد استخدم ليو أمير طرابلس أسلحة من قاذفات اللهب في هجومه الذي شنه على سالونيك عام ٩٠٤ (١٣٤) . أما الأسطول الفاطمي الذي قام بغارة في بحر ترهانيا عام ٩٣٥ فقد أحرق السفن التي هاجمها (١٣٥) . ولم تعد النار الأغريقية التي كانت بيزنطية تحتكرها سلاحاً سريراً رهيباً كما كانت في الحقبة السابقة . وربما كان ذلك سبباً من أسباب فشل قوات القسطنطينية البحرية أكثر تلك

الحقبة . ولقد وجد البيزنطيون أن الاحتفاظ بسلطتهم على البحار قد أصبح مستحيلاً إذ زال احتكارهم لاستخدام النار الأغريقية . أما فيما يتعلق بالسلح والتنظيم فلم يجاروا أعداءهم المسلمين إلا قليلاً .

هذا ، وهنالك معلومات عن تنظيم بيزنطية البحري أكثر قليلاً من المعلومات المتعلقة بالتنظيم البحري الخاص بالشعوب الإسلامية ، فنظام الأسطول الإمبراطوري القديم ، وغيره من أساطيل الأقاليم والولايات الأخرى ، قد بقي على وجه العموم سائداً مدة طويلة ، وهو نظام لا يختلف كثيراً عن النظام المتبع عند المسلمين . إلا أن الكوارث التي لاحقت القسطنطينية في البحر بعد عام ٨٢٧ قد أدت إلى تجديد أساطيلها الشرقية حوالي منتصف القرن التاسع . ولربما بدأ ذلك في أيام ميخائيل الثالث وإن كان تأثير هذا الإصلاح لم يتضح إلا في عهد باسيل الأول (١٣٦) .

وقد عهد بالأسطول الإمبراطوري إلى أمير أعلى للبحر عرف باسم « Drungaries of the Pleimen » والظاهر أن جميع القادة البحريين كانوا يأتمرون بأمره . وقد تركزت قطع من هذا الأسطول في جزيرة متلين حارسة المدخل المؤدي إلى الدردنيل . ولعل هذه القاعدة قد أصبحت أهم قاعدة بحرية لصيد نشاط قراصنة كريت في بحر إيجه (١٣٧) . وكان هذا الأسطول بقيادة نيكيتاس أوريفوس وهو الذي شل قوة جزيرة كريت في خليج كورنث عام ٨٧٩ .

وقد يكون ذلك الخطر المتمثل بأساطيل القرصنة في كانديا هو الذي أدى إلى تغيير آخر في نظام بيزنطية البحري ، وهو ظهور ولاية بحرية جديدة لبيزنطية في بحر إيجه . فبالإضافة إلى ولاية كبرهاتوس والولاية الإيحية البحريتين القديمتين ظهرت ولاية أخرى وهي ولاية ساموس (١٣٨) . أما أساطيل كبرهاتوس الإقليمية فكانت مسؤولة عن حماية شاطئ الأناضول الجنوبي من السفن العربية القادمة من طرسوس وسوريا منذ القديم ، والولاية الإيحية كانت تحمي شواطئ بحر إيجه الأوروبية ، وأما ولاية ساموس الجديدة فلحماية

سواحل آسيا الصغرى الغربية من هجمات الكريتيين . وقد احتفظت ولايات هيلاس والبيلوبونيز وسيفالونيا وبمبلونية بقوات بحرية أخرى أقل أهمية من الأساطيل البحرية المذكورة .

وتقل عن هذه المعلومات تلك التي تتعلق بقوة بيزنطية البحرية في الغرب خلال هذه الحقبة من الزمن . والظاهر أن قوة بيزنطية البحرية في الغرب كانت بالتأكيد أضعف نسبياً في هذه الحقبة منها في السابق . ويتبين أن قوات صقلية البحرية لم تستعد قوتها قط منذ الكارثة التي نزلت بها عام ٨٢٧ ، وإن الحكام الصقليين لم يستطيعوا أن يقاوموا القوات الإسلامية ببحراً إلا عندما أرسلت وحدات من الأساطيل الأمبراطورية والشرقية إلى المياه الغربية . وقد يوضح ذلك أكثر من أي شيء آخر سياستهم الدفاعية العامة . وربما ساعد ذلك عدم ولاء مدن كامبانيا التي ما كان لها أن ترهب جانب ولاية بيزنطية الغربيين وليس لديهم قوات بحرية كافية لفرض نفوذهم على تلك المدن . أما قلورية التي كانت تعتبر جزءاً من صقلية حتى عام ٩٠٢ ، فالظاهر أنه لم يكن لديها إلا أسطول أقليمي صغير مؤلف من عشر سفن (١٣٩) ، ولم يكن لأبوليا قوة بحرية تذكر . والواقع أن القوات البحرية الوحيدة التي كانت ذات شأن في الغرب والتي كانت بيزنطية تعتمد عليها ، إنما هي قوات البندقية التي كانت تؤيدها في بعض الأحيان قوات بحرية من شاطئ دلماسيه . وكانت كل من البندقية ودلماسية مستقلتين بعد عام ٨٢٧ . والظاهر أن البندقية قد ابتنت بوارج حربية بعد كارثة عام ٨٤٠ البحرية ، والفضل يعود إلى هذه البوارج في إخلاء أبوليا من المسلمين في عهد باسيل الأول (١٤٠) . ولا ريب أن قوة البندقية البحرية إنما كانت تعتبر أسطولاً مستقلاً من أساطيل بيزنطية الإقليمية الغربية ، وخاصة بعد سقوط سرقوسة وصقلية في أيدي المسلمين .

وفي أيام رومانوس ليكابينوس اندعم الأسطول الأمبراطوري والأساطيل التابعة للأقاليم شرقاً وغرباً ، ببناء العديد من البوارج الضخمة القوية .

ويتبين ذلك بوضوح من الغارات التي شنتها تلك العمارات البحرية في البحار الغربية والمياه المصرية . على أن أهم ما يسترعي النظر في قوة بيزنطية البحرية خلال الفترة الاولى من هذه الحقبة ، انما هو طابعها الدفاعي العام . ولم يظهر شيئاً من التعدي الذي هو طابع اعداء بيزنطية المسلمين ، الا اولئك الجرامقة ، او مرده ساحل الأناضول الذين كانوا بمعظمهم قراصنة يحاكون باسطوهم اسطول طرسوس الذي يعادونه ويقاومونه . ولو درسنا القسم المتعلق بالبحر من خطط ليو الحربية لاتضح لنا ذلك . فهي دراسة تظهر لنا أن الأساطيل البيزنطية كانت تدرب على تجنب خوض المعارك البحرية الا اذا كان ذلك ضرورياً ، كما أن تلك الأساطيل إنما كانت تعتبر ملحقة بالقوات البرية اكثر منها سلاحاً منفصلاً قائماً بذاته (١٤١) . فهذا التصرف الدفاعي ، وذاك الحذر الذي تشيعه سياسته في نفوس قادة القسطنطينية البحريين يكشفان ، اكثر من أي شيء آخر ، عن ضعف بيزنطية في البحار خلال معظم هذه الحقبة من الزمن . ومن النقاط الهامة الأخرى ضالة ما للحرب البرية من تأثير على القوة البحرية في هذه المدة . فميادين الحرب البرية بين الاسلام والمسيحية قد بقيت في الشرق ، كما هي في الغرب ثابتة نسبياً . ففي الغرب كانت الحدود بين اسبانيا الاسلامية واسبانيا المسيحية في عام ٩٦٠ هي نفسها تقريباً عام ٨٢٧ . لقد شق ملكا قشتالة ليون ونافار طريقهما الى الجنوب شبراً شبراً في القرن التاسع ، فما كان من جيوش الأمويين القوية في القرن العاشر الا أن صدّت هؤلاء على أعقابهم ، وتمكنت حتى من اقامة نوع من السيادة على الممالك الاسبانية الصغيرة في الشمال (١٤٢) .

والصورة نفسها تتراءى لنا في المشرق على طول الحدود الأناضولية بين العرب والبيزنطيين ، إذ أن خطوط الحدود العامة في زمن الأمويين ووائل العصور العباسية قد بقيت على حالها . ففي السنوات الأولى من القرن التاسع ، كانت بيزنطية تلتزم جانب الدفاع ، وذلك ، مع الكارثة التي حلت بعمورية عام ٨٣٩ ، قد يمثل أشد جزر في مصير القسطنطينية (١٤٣) . على أن

حملات ميخائيل الثالث قد برهنت على درجة من النجاح أعادت التوازن العسكري (١٤٤) ، الى أن ارتد التيار بصورة اكيدة في عهد رومانوس ليكابينوس . وقد أخذت بيزنطية الآن تعتدي على ارمينيا و قيليقيا في الوقت الذي راح الملك العباسي يتجزأ بين السلالات الاسلامية المحاربة في شتى الأقاليم (١٤٥) . وقد تمهد المسرح لكل من نقفور (نيسيفورس فوكاس) وجون زغيرنيس ، على أن أيا من هذه التطورات في اسبانيا وآسيا الصغرى لم يؤثر ، على كل حال ، في القوة البحرية .

والحالة نفسها تنطبق على شتى الأماكن الأخرى في عالم البحر الأبيض المتوسط . فالخطر المتمثل بالجيوش الارمنية والمقدونية لم يهدد كثيراً ايطاليا التي كانت تشكل مشكلة حربية وبحرية لكل من قسطنطين الخامس وايرين ، كما أن أحلام لويس الثاني قد برهنت على أنها أحلام وهمية . أما الحملة التي قام بها نقفور (نيسيفورس فوكاس) بين عامي ٨٨٥ و ٨٨٦ فقد كانت كافية لاقامة حدود ثابتة نسبياً في جنوبي ايطاليا . وأما ملوك المانيا الذين كان عليهم أن يقدموا قوات لبيزنطية في ايطاليا ، مع وجود نفس المشكلة التي واجهوها مع شارلمان ، فكانوا لا يزالون عبر جبال الألب في الريخ الأول . على أن أشد الأخطار وأعنفها مما كان يُهدد القسطنطينية ، فالظاهر أنها جاءت من البلغار ومن الشعوب الاسيوية البداءة ، القومان والبشانقة ، الذين ترسموا خطاهم عبر سهوب جنوبي روسيا إلى منطقة الدانوب الأسفل . أضف إلى هؤلاء الروس الفارانجيين . فالبيزنطيون لم يُصيبوا الكثير من النجاح في محاربتهم حكام البلغار في أواخر القرن التاسع واول القرن العاشر ؛ لا بل أن الجيوش البيزنطية ، بالرغم من تأييد الأساطيل ، قد دفعت ثمن اشتباكها في معركة مع القيصر سيمون . على أن القوة البحرية والديبلوماسية التي حضت الشعوب البربرية في مؤخرة بلغاريا على مهاجمتها قد كبحتا هذا الخطر . ثم ان الجيوش البلغارية التي كانت تعوزها القوة البحرية لم تستطع أن تهدد المدينة الواقعة على القرن الذهبي تهديداً خطيراً . ولم يهل عام ٩٦٠ حتى سيطرت

القسطنطينية على الموقف ، كما أن الوضع البلغاري لم يؤثر على حالتها البحرية الرئيسية بصورة حيوية (١٤٦) .

وقد سادت الصورة العامة نفسها في العالم الاسلامي ، فتحت الحكم الطولوني، والأخشيدي نرى أن الانتصارات البرية الموقته قد وحدت قوات طرسوس، وسورية ومصر البحرية تحت راية حاكم واحد (١٤٧) . وبفضل نضال الدولة الطولونية لاكتساب سورية وطرسوس نجد أن قوة بيزنطية البحرية قد تخلصت، مدة من الخطر الذي كان يتهدهدها من نشاط مسلمي المشرق ، وهذا يفسر لنا الكثير من النجاح البحري الذي أصابه باسيل الأول . ولكن على الرغم من هذا كله ، ومن هجمات الفاطميين على مصر وانقراض الدولتين المنافستين لهم ، وهما دولتا الادارسة وبني رستم في شمال افريقيا الغربي ، فانه لم يكن للحروب البرية في العالم الاسلامي ، وكذلك في العالم المسيحي نتائج بحرية ، ذات شأن . وفيما يتعلق بالمسلمين فقد يكون أشد التطورات خطورة ظهور دولة القرامطة في بلاد العرب ، اولئك البداة الذين كانت غزواتهم للهلال الحبيب وسوريه تضعف بصورة مستمرة من تأثير سلطة بغداد على الأقاليم القريبة من عاصمة الخلفاء العباسيين . على أن ذلك لم يكن الا تطوراً ذا نتائج لم تؤثر في الموقف خلال القسم الأول من القرن العاشر وإنما خلال القسم الثاني .

وإذا كانت الحملات البرية ذات أثر ضئيل في مصير الشعوب التي أقامت حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود، فماذا كان تأثير التطور في الوضع البحري خلال هذه الحقبة يا ترى ؟ لقد كان التغير الحيوي في هذا الشأن هو خلاص جزر البحر الأبيض المتوسط الهامة إلى أيدي المسلمين ، حيث استولوا على جزيرة كريت ، شرقاً ، وصقلية ومالطة وبانتليريا ، في الوسط ، وجزر البليار ، غرباً ، مع بقاء قبرص وسردينيا على الحياد ، وذلك خلال معظم هذه الحقبة من الزمن . وكان لهذه الحقائق انقلاب هام في وضع السلطة البحرية في مياه البحر الأبيض المتوسط . والواقع أن جميع طرق التجارة الدولية الرئيسية في هذا البحر قد أصبحت عملياً بأيدي المسلمين ، ولم يبق سوى طريق واحدة

لا تهددها القواعد الاسلامية المنتشرة في الجزر والاقطار . وهذه الطريق هي التي كانت تؤدي من البحر الأبيض المتوسط ، عبر بحري ايونيه والادرياتيك الى مدينة البندقية . لا بل وحتى هذه الطريق قد أغلقتها القاعدتان الاسلاميتان في باري وتارنتو طوال ثلاثين عاماً . ولما سقط هذان المركزان البحريان بعد عام ٨٧٥ سلكت طريق الأدرياتيك البحرية . وأما في نواحي البحر الأبيض المتوسط الأخرى ، فان بحاره الضيقة قد أغلقت بفعل القواعد الاسلامية الأمامية والمراكز البحرية في الجزر — فقد أغلقت كريت بحر ايجه ، وصقلية ومونت جاريجليانو بحر ترهانيا ، وجزر البليار وفركسيستوم خليج ليونز . والحقيقة أن بيزنطية قد تمكنت حتى عام ٩٠٢ ، أو إلى ما بعد ذلك بقليل ، من الاحتفاظ بمركز لها في مضائق مسينا ، وبذلك سيطرت على ممر من حوض البحر المتوسط الشرقي الى حوضه الغربي . على أن قبضتها لم تكن ثابتة أكيدة . ذلك أن التعاون بين مدن نابولي وجاييتا وأمالفي من جهة ، والدول الاسلامية من جهة اخرى ، قد أثبت موجوديته مرة بعد اخرى . ويصح لنا ان نقول بصورة عامة أن المسلمين قد تمكنوا في عام ٨٧٨ من قلب الموقف الذي وقفوه في وجه بيزنطية خلال المدة الواقعة بين عام ٧٤٧ وعام ٨٢٧ . فالآن أصبحت الشعوب الاسلامية سيدة الشرق الأوسط وطرقه التجارية الدولية .

إن ذلك كله يعكس لنا تلك الحالة من ناحية تأثيرها على شواطئ البحر المتوسط الشمالية إذ تمكن المسلمون من حصر شعوب بيزنطية ، والشعوب المسيحية الغربية في البحار الضيقة التي لم يسيطروا عليها . غير أن هنالك وجهة اخرى يجب ان ننظر اليها بعين الاعتبار ، وهي أن سيطرة المسلمين على مراكز في الجزر هامة ، إنما كان لها هدف ، أو على الأقل نتيجة دفاعية . فطرسوس وقبرص الحياضية ، كانتا خط دفاع للساحل السوري ، وجزيرة كريت حمت مصر ، وصقلية حمت شمال افريقيا ، وجزر البليار اسبانيا . ولهذا نرى أن سواحل البلاد الاسلامية في أواخر القرن التاسع ، قد سلمت لأول مرة منذ عام ٦٤٥ من الهجمات العدوانية .

وكان للمسلمين أن يشعروا بأهم نسبياً ذوو اكتفاء ذاتي بالمواد الهامة اللازمة لبناء السفن ، فقد كانت صقلية تحتوي على مستودعات واسعة لأخشاب السفن ، كما كان فيها بعض الحديد (١٤٨) . وكان في شمال افريقيا ، من تونس غرباً كميات كبرى من الخشب ، والحديد الممتاز ، وكانت مستودعات هاتين المادتين مستغلة في هذه الحقبة (١٤٩) . وكان في اسبانيا بالقرب من طرطوشة الكثير من أشجار الشربين ، كما كانت تكثر في أماكن أخرى أشجار البلوط ومستودعات الحديد (١٥٠) . أما جبال قيليقيا فكانت تقدم نوعاً ممتازاً من الأخشاب اللازمة لبناء السفن ، بينما كانت الاسكندرون في هذه الفترة من الزمن ميناء هامة لشحن الأخشاب الى مصر (١٥١) . وقد لا تكون كريت آنذاك تستغل قطع الأشجار بكثرة ، كما أخذت تفعل فيما بعد ، حتى ولو كان الأمر كذلك ، فإن ذخيرة ضخمة من الشربين والسرو كانت متوفرة على ساحل الأناضول القريب منها . وأما الساحل من دمياط الى سوسة فصحيح أنه كان خالياً من الأشجار ، غير أن هذا النقص كان يمكن ان يغطي ليس بالشحن بجزء من سوريا والمغرب الاسلامي فحسب ، وإنما كذلك بالتجارة بهذه المواد من مدينة اليندقية الواقعة على بحر الأدرياتيك ، وهي التي كانت تمتلك كميات كبيرة من خشب السفن ، وحديد المناطق المجاورة في شمال ايطاليا وبلاد التيرول (١٥٢) . والمعروف أن عمليات الشحن التابعة للمسلمين في البحر الأبيض المتوسط باختلاف عمليات الشحن في المحيط الهندي ، لم تكن لتعاني ، في هذه الحقبة من الزمن ، نقصاً في المواد .

وجدير بنا عند هذا الحد أن ننظر في التأثيرات الاقتصادية لسيادة المسلمين الجديدة على البحر الأبيض المتوسط ومقارنتها بتأثير سيادة بيزنطية خلال القرن السابق . وعلينا أولاً ان ننظر الى تعبير السيادة الاسلامية تعميماً غامضاً ، إذ ليس هناك نظام سيادة شاملة إلا من ناحية عامة ، ذلك أنه لم يكن في تلك الحقبة وحدة بحرية وسياسية عامة في الأقطار الاسلامية التي تتاخم البحر الاوسط . فدار الاسلام كانت ولا ريب تمثل خلافة قوية ، ولكنها لم تكن تربط أطراف

الامبراطورية واحده كامبراطورية اغسطس ويوستنيانوس أو حتى ليون الأيزوري والواقع أنه كان للمسلمين خلال هذه الحقبة ثلاثة مراكز بحرية ممتازة في البحر الأبيض المتوسط ، واحد في الغرب وثنان في الوسط ، وثالث في الشرق . وقد يكون أهمها المركز المتوسط ذو العلاقة المباشرة بصقلية وشمال افريقيا تحت سيطرة بني الأغلب حتى عام ٩٠٩ ، وقد انتقل الأشراف عليه الى خلفائهم الفاطميين فيما بعد. ولربما اعتبر عشا القرصنة في باري وجاريجليانو ، المستقلتين لمدة قصيرة من الزمن ، جزءاً من تلك القوة البحرية الاسلامية الوسطى . ثم هناك إلى غرب هذا المركز نظام الامويين البحري في اسبانيا ، وهو يتألف في القرن التاسع من اسطول للحدود بقيادة أمير سرقسطة وفر كسيبتوم . وقد اتسع هذا النظام في القرن العاشر حتى ضم اسطولا اسبانياً بديع التنظيم وسيطر على جزر البليار . أما النظام البحري في الشرق فكان أبعد الثلاثة عن التبلور والتحديد ، وهو يتألف من أسطول كريت المستقلة والأساطيل الطرسوسية والسورية والمصرية . وقد اتحدت هذه الأساطيل مرتين تحت الحكم الطولوني والأخشيدى . والظاهر أنه كان دائماً بلخزيرة كريت علاقات وثيقة مع مصر . على أنه كان يحدث أحياناً ، كما وقع في عامي ٩٠٤ و ٩٣٥ ، أن تنفصم العرى بين هذه الأساطيل ويصبح كل منها معادياً للآخر .

ومهما كان الأمر ، فقد كان الاحتكاك البحري بوجه عام ضئيلاً حتى زمن الفاطميين في اوائل القرن العاشر ، حيث أدت المطامع الاقليمية بالفاطميين الى استخدام قوتها البحرية ضد منافسيهم المسلمين في الشرق والغرب . فقد هاجموا مصر سنة ٩١٤ وسنة ٩٢٠ وسنة ٩٣٥ ، كما هاجموا الممالك الصغيرة في شمالي افريقيا واسبانيا الأموية في العقد السادس من القرن العاشر . وكذلك ثارت عليهم ولايتهم الصقلية مرتين بين ٩١٣-٩١٧ وبين ٩٣٧-٩٤٠ . وليس أدلّ على تمزق القوات الاسلامية العاملة في هذه الفترة من وجود ثلاث خلافات في (قرطبة والمهدية وبغداد) . وعليه نقول أن الحكم الاسلامي في عالم البحر الأبيض المتوسط خلال هذه الحقبة لم يكن ليصل الى الملك البيزنطي

في البحر الأوسط ، وعلى الرغم من ان المسلمين قد تمكنوا من كسر شوكة سيادة بيزنطية البحرية ، الا أنهم لم يستطيعوا ، فعلاً ، أن ينشئوا نظاماً بحرياً يمكن أن يقارن بنظامها .

ومهما يكن من أمر فإنه يجب علينا الاعتراف بأنه كان لسيادة المسلمين البحرية مضاعفات شديدة الوطأة على الحياة الاقتصادية والتجارة في منطقة البحرين : الأسود والمتوسط كلها . أما أول ، وربما أهم من استفاد من هذا التغير اقتصادياً فهما شمال افريقية وصقلية ، وخاصة شمال افريقية في القرن التاسع ، والفضل في ذلك يعود الى سيطرة المسلمين على البحر الأبيض المتوسط . وبالأخص سيطرتهم على الطريق الشمالية الدائرية الى سوريا ومصر عن طريق صقلية وكريت وقبرص . وقد زاد أهالي شمال افريقية من أهمية الدور الذي يلعبونه كوسطاء في تجارة البحر الأوسط ، وأصبحوا يتحكمون في نقل التجارة بين الشرق والغرب ، كما أن سفنهم ، في المقام الأول ، هي التي كانت تمخر البحر الأبيض المتوسط الى مصر وسوريا لتأتي بتوابل الشرقين الأدنى والأقصى وسلعهما المترفة الى شمال افريقيا والمغرب الاسلامي . وكانت النتيجة ازدهاراً جديداً مثيراً في المغرب . فليس أروع من اجراء مقارنة بين حالة هذه المنطقة في اواخر القرن الثامن واولئل القرن التاسع وبين حالتها في هذه الحقبة التي نحن بصدددها . لقد أصبحت تونس في أواخر عهد بني الأغلب بلاداً زراعية غنية تغطي منطقتها الجنوبية أشجار الزيتون والكروم كما أصبح سهلها الأوسط غنياً بمحصولات الحبوب (١٥٣) . ولم يقل غناها الصناعي كثيراً عن غناها الزراعي . أما مدينتها « مجانة الغنية بالمناجم » والتي كانت تقع قرب الحدود التونسية الجزائرية الحالية ، فكانت مركزاً لانتاج الفضة ، والانتيمون (حجر الكحل او الأثمد) ، والحديد ، والرصاص (١٥٤) . وكانت المعادن الخام التي تستخرج من هذه المنطقة تصنع في المغرب ، وبصورة رئيسية في قاعدة سوسة البحرية (١٥٥) . وأما القيروان فكانت تزدهر فيها صناعة الزجاج كما كانت تنتج الفخاريات الثمينة المطلية بالميناء (١٥٦) . وقد

أصبحت صناعة المنسوجات صناعة هامة ، واشتهرت البلاد بسجادها الرائع وطرزها الممتاز (١٥٧) . وقد تدخلت دولة بني الأغلب في الحياة الصناعية والتجارية مباشرة فأشرفت على الأسعار والمصنوعات عن طريق قوانين الحسبة التي كان ينفذها موظف رسمي يعرف بالمحتسب (١٥٨) .

ولقد كانت القيروان أهم مركز تجاري ، حيث كانت الغلال تصدر إلى الاسكندرية ، والرقائق المجلوب من السودان يبعث به إلى بلدان البحر الأبيض المتوسط الشرقية ، وربما إلى اسبانيا ، وزيت الزيتون المستورد من الساحل ومن طرابلس يعاد تصديره إلى صقلية وإيطاليا (١٥٩) . وكانت تونس مركزاً تجارياً هاماً آخر ، وكذلك كانت كل من مذكورة وقفصه وبنجاية ولاريبوس (١٦٠) . وكانت قابس ، الواقعة عند نهاية طريق صحراوي هامة ، أيضاً ذات أهمية تجارية (١٦١) . أضف إلى ذلك كله سفاقس وسوسة أما اولاهما فكانت مركزاً لزيت الزيتون ولصيد الأسماك ، بينما كانت الثانية سوقاً لزيت الزيتون ، والترسانة البحرية الرئيسية ذات الروابط الوثيقة بجزيرة صقلية (١٦٢) . ثم أن أعمال القرصنة قد زادت كذلك من رأس المال في المنطقة ، شأنها شأن التجارة والصناعة . ولم يخل انسان قط ، من افراد الأسرة الملكية الى أصغر انسان ، من المضاربة بالسلع والتجارة .

ومن الأعمال المثيرة حقاً التي اقيمت في هذه الحقبة تلك المنشآت العامة من أمثال أقنية وقناطر رقادة والقيروان وأسوار سفاقس وسوسة . ويعود تخطيط هذه المدن البلدي إلى أيام بني الأغلب ، وليس إلى عهود الرومان والبيزنطيين . وان بقي الطراز متشابهاً (١٦٣) . وأما شهرة القيروان الفكرية ومكانتها كمدينة مقدسة للعلماء والأدباء فنتيجة أخرى لذلك الازدهار .

هذا ، وقد ازداد غنى هذه البلاد في زمن الفاطميين بالرغم من فرض الضرائب الفادحة التي كان اولئك الحكام يجبونها للملء خزاناتهم الخيرية . ولا ريب في أن الأموال الضخمة التي صرفها المعز في فتح مصر إنما جاء معظمها من تجارة المغرب وصناعتها المزدهرتين داخلياً وخارجياً (١٦٤) .

وقد أصبحت تجارة شمال أفريقية مع مصر مهمة في القرن العاشر إلى حد أن
قسماً كبيراً من البربر، مثلاً، قد جاء ليستقر في الاسكندرية وما حولها (١٦٥).
وكان للغليان والاضطرابات التي قام بها هؤلاء اثر كبير في الانتصارات الأولية
التي احرزها الفاطميون في احتلالهم الاسكندرية ابان حملاتهم عام ٩١٤
وعام ٩٢٠ وعام ٩٣٥. وقد بلغ من ثقة هؤلاء الحكام بسيطرتهم على البحار
ان أقاموا عاصمتهم المنيعه العصماء، المهديه، على شواطئ البحر الأبيض
المتوسط سنة ٩١٥، وكانوا أول حكام مسلمين يفعلون ذلك (١٦٦).
ويعكس لنا ادخال النباتات الشرقية كالقطن وقصب السكر والزعفران
إلى المغرب، وربما إلى صقلية ايضاً، أهمية علاقات شمال أفريقيا مع بلدان
الشرق الأدنى (١٦٧). وكذلك يقال باقامة نظام دقيق من أبراج المراقبة على
طول الساحل يستطيع ان ينقل التحذيرات عن طريق اشعال نيران المنائر
خلال يوم واحد من الاسكندرية الى سبتة (١٦٨).

لقد أصبح شمال أفريقية أكثر ازدهاراً في هذه الحقبة، تجارياً وصناعياً
وزراعياً، منه في أية حقبة أخرى حتى فاق ازدهاره في العصور البيزنطية او
الأموية او حتى الرومانية. وهو فوق ذلك كله قد استغل الأراضي الأفريقية
الداخلية استغلالاً لم يعرفه مالكو هذه المنطقة من قبل. ففي عصور الأغالبة
والفاطميين افتتحت طرق القوافل عبر الصحراء الى مناجم الذهب وأماكن
الرقيق في السنيغال ونيجيريا والسودان. وكانت سجلماسة، التي أنشأها حكام
تفليت الرستميون عام ٧٥٨، أعظم مركز لدخول قوافل هذه التجارة.
وقد بلغت الضرائب المفروضة على درب السودان وحده في القرن العاشر
٤٠٠ ألف دينار سنوياً (١٦٩). وكان هنالك في الواقع ثلاث طرق للقوافل
تؤدي إلى ذهب السودان الأولى، وهي التي ذكرنا، من سجلماسة الى
السنيغال، والثانية طريق وسطى عبر واحة اورجلا الى عنق نهر النيجر،
والثالثة شرقية من الجريد إلى طرابلس عبر غدامس الى صميم السودان. أما
الطريقان الغربيتان فكان رستميو تفليت يسيطرون عليها حتى منتصف القرن

العاشر . وكان بنو رستم هؤلاء أصدقاء للامويين في اسبانيا (١٧٠) . وقد قضى قائد الفاطميين ، جوهر ، على هذه المملكة ، وبعد عام ٩٥٨ سيطر حكام تونس على هذه الطرق الثلاث من الناحية الجنوبية ، مع التأكد من تنظيم البدو حتى لا يستطيعوا أن يتعرضوا إلى هذه التجارة المربحة (١٧١) . وهكذا أدى فيض ذهب السودان الآتي برّاً إلى غنى المغرب ، كما أدّت القرصنة والتجارة ومكانة اهالي المغرب كوسطاء في تجارة البحر المتوسط ، الى غنى البلاد بجرّاً . ولهذا نفهم لماذا كان لشمال أفريقيا ان تكون غنية وصناعية وقوية إلى هذا الحد في هذه الحقبة من الزمن . وكذلك يجب أن لا نعجب من أن الدنانير المغربية التي كانت تصلك في مستودعات حكامها الغنية بالذهب ، كانت من أهم العملات في عالم البحر الأبيض المتوسط حتى القرن الحادي عشر .

وما قيل عن شمال أفريقيا يقال كذلك عن مصر . ففي عام ٨٣٢ ، أي بعد خمس سنوات من فتح جزيرة كريت ، أُنحِدت آخر ثورة قبطية ، ووضع حد لفوضى وقلقل دامت أكثر من قرن (١٧٢) . وما لبثت البلاد أن أخذت بالازدهار الذي عرفته في العصور البيزنطية والأموية الاولى . وينعكس هذا الاستقرار في تجديد النفوذ المصري في الجنوب . ففي عام ٨٥٤ توقف جيران مصر البُججه (باغاس النوبة) ، عن دفع الجزية ، وفتكوا برجال المناجم والموظفين المصريين في الجبال النوبية ، ونهبوا اسنا (اسني) وادفو ، فأرسلت حملة الى اعالي النيل تؤيدها حملة اخرى الى ميناء قصير على البحر الأحمر ، وأعادت تلك المنطقة الى الطاعة (١٧٣) . وبعودة الأمن إلى الأعمال في مناجم الذهب النوبية ، استمر الاستغلال على عجل ، وراح فيض الذهب يتدفق شمالاً الى مصر ، كما يتدفق إلى شمال أفريقيا . وكما كان يتدفق الذهب كذلك تدفقت التجارة من الجنوب . والظاهر أن القنال ما بين النيل والبحر الأحمر قد افتتحت ثانية في هذه الفترة ، حيث ذكر المسعودي في اوائل القرن العاشر أنه شاهد في السفن بجزيرة كريت

أخشاب شجر الساج الذي لا يمكن ان يكون قد أتى الا عبر هذه الطريق (١٧٤).
والطولونيون الذين حكموا مصر في أواخر القرن التاسع يعكسون لنا
اهتمام حكام مصر ونظرتهم إلى التجارة باقامتهم حياً تجارياً منعزلاً في مدينتهم
قرب القسطة (١٧٥). وتتجلى ثروة البلاد أيضاً بقصر خمارويه الكبير
باشجاره الصناعية المموهة بالذهب والفضة وبركته الزئبقية. ويرينا
توسع الطولونيين الى سوريا وطرسوس قوة مصر. كما أن أرقاماً مالية قليلة
تعود بصلة إلى هذه الحقبة تعكس لنا الثروة نفسها. ففي عام ٨٧٠ أرسل ابن
طولون، المستوفي حديثاً على السلطة، ٧٥٠ ألف دينار جزية الى خليفة
بغداد (١٧٦). وقد ارتفع مقدار هذه الجزية فبلغ بعد أربع سنوات مليونين
و٢٠٠ ألف دينار (١٧٧). وارتفعت ضريبة الأراضي في زمنه من
٨٠٠ ألف إلى أربعة ملايين و٣٠٠ ألف دينار، وذلك ثمرة الازدياد في
الازدهار الزراعي (١٧٨).

ولم يشرف القرن العاشر على النهاية حتى كانت مصر، على ما يظهر، أشد
ازدهاراً رغم الاضطرابات التي سادت سنواته الأولى. فالتجارة الشرقية إلى
المحيط الهندي والشرق الأقصى بدأت، كما هو الظاهر، تتخلّى عن طريق
الخليج العربي - العراق الى هرمز (أرموز) والبصرة وتعود ثانية إلى البحر
الأحمر ومصر. ويقول المقدسي أن عدن أصبحت في هذا القرن الميناء الرئيسية
لدخول هذه التجارة المترفة (١٧٩). أما بغداد فبدأت اكيداً بالانحلال
وتناقص السكان (١٨٠). وقد يعود ذلك إلى تنامي الدولة الأخشيديّة التي
لم تكتف ما بين سنة ٩٣٥ وسنة ٩٦٨ بمصر وحدها، وإنما ضمت سوريا
وطرسوس والحجاز بمدينتيه المقدستين مكة والمدينة.

هذا، ولم تعتمد مصر فقط في ازدهارها على الزراعة وعلى ذهب النوبة،
والانتعاش الحاصل من أهمية طرق التجارة الدولية عبر أراضيها من البحر المتوسط
والبحر الأحمر، فقد كانت هي نفسها بلاداً صناعية هامة، كما أن الكميات
الكثيرة من قنبها وكتانها كانت تحاك حياكة رائعة في تنيس ودمياط وشالة.

ودبكو (١٨١) . وكانت الألبسة المطرزة بالفضة والذهب من مصر الخاصة التي تأتي بمبالغ تتراوح بين العشرين والثلاثين ألف دينار سنوياً كلما صدرت إلى العراق (١٨٢) . وكانت السجاجيد القرمزية اللون صناعة هامة فيها أيضاً . وقد ظهرت في هذه الحقبة صناعة الورق في مصر كذلك ، فحل محل ورق البردي (١٨٣) . وتعود أول وثيقة حكومية كتبت على الورق في مصر إلى عام ٩١٢ ، أما آخر العهد باستخدام أوراق البردي فكان عام ٩٣٥ (١٨٤) . أضف إلى ذلك أن مصر في هذا الوقت كانت مشهورة في صناعات الذهب والفضة والمجوهرات والسلاح .

على أن بلاد النيل إنما كانت تختلف عن بلاد المغرب في ناحية هامة واحدة . لقد كانت بصورة رئيسية منفعة لا فاعلة في التجارة ، أي أنها تتعامل مع الأجانب دون أن تتاجر مع العالم الخارجي على حسابها الخاص . فالاسكندرية كانت نهاية الطريق التجارية الغربية للبحر الأبيض المتوسط ، يأتيها العديد من تجار المغرب ، وكذلك البعض من تجار البندقية ، وربما القسطنطينية (١٨٥) . وكانت فرماء الميناء التي يدخلها التجار القادمون من سوريا ومناطق البحر الأبيض المتوسط الشرقية (١٨٦) . وقد يكون أحد أسباب هذه الانفعالية أو السلبية احتياج مصر للخشب ، فعلى الرغم من أنها كانت تستورد بعض الأخشاب من الاسكندرون ومن البندقية ، وتحاول استخدام بعض الأنواع المحلية ، إلا أنه يشك في أن وضع أخشابها كان يوماً ما مرضياً خلال هذه الحقبة من الزمن (١٨٧) .

وقد شارك مصر في ازدهارها كل من سوريا وفلسطين المجاورتين وإن كانت أقسام منهما على ما يبدو قد تأثرت تأثيراً معاكساً من جراء ما وقع من قتال بين العباسيين والطولونيين والახشيديين ، وبين السلالات الصغيرة في دمشق وحلب وطرسوس . أما طرابلس وبيروت وصور وغيرها من الموانئ على طول الساحل ، فقد دب فيها النشاط لفتح البحر ثانية في وجه التجارة الإسلامية غير المقيدة .

ودخل التجار السوريون ميدان البحر مرة أخرى ، وان ظل مداهم التجاري اضيق من تجار المغرب ، إذ انهم اقتصروا بصورة رئيسية على المتاجرة مع مصر والقسطنطينية (١٨٨) . والظاهر أن الازدهار في كل من الصناعة والتجارة كان عظيماً في تلك المدن من امثال حلب ودمشق وبيت المقدس (١٨٩) ومن الأرقام المالية التي تؤكد لنا ثروة البلاد ما يفيد أن الإيرادات في سوريا عام ٩٠٨ قد بلغت ٣٨ مليون درهم (أي نحو مليوني دينار) وذلك بعد دفع رواتب الموظفين (١٩٠) . وهو رقم يعادل تقريباً دخل مصر في أيام الطولونيين .

وكان يوجد شبه هذه الظروف التي سادت في بلدان شرقي البحر الأبيض المتوسط ، وذلك في الغرب الاسلامي . فقد أخذت اسبانيا تتمتع أيضاً بازدهار زراعي وتجاري وصناعي في أواخر القرن التاسع ومنتصفه وخلال القرن العاشر ، ومن هنا يبدو الفرق كبيراً بين ازدهارها هذا وبين ركودها في أواخر عهد القوطيين الغربيين واولائل العصور الاسلامية . وكانت الزراعة لا تزال هي مجال النشاط الاقتصادي الرئيسي ، وكان القمح أعظم محصول ، وان كان زيت الزيتون ، ومعظمه للاستهلاك المحلي ، يستخرج بكميات ضخمة . وكانت المواشي في اسبانيا من بقر وخراف وماعز بأعداد كبيرة (١٩١) . وكانت تكثر الأشجار المثمرة ، كما أن النبيذ كان يستخرج في كل مكان ويستهلك عياناً (١٩٢) . وكان الأرز وقصب السكر يزرعان في الأراضي المروية جيداً في الوادي الكبير الأسفل بالقرب من اشبيلية وفي ضواحي مالقة (١٩٣) . وأما الكتان ، الذي يزرع في اقليم البيرة (١٩٤) فكان يصدر شأنه شأن القطن (وكان يزرع بالقرب من اشبيلية) حيث يأتیان بأسعار طيبة في شمال أفريقيا (١٩٥) . وقد أخذت تربية دود الحرير تأخذ طريقها إلى المنطقة الواقعة بالقرب من جيان (١٩٦) .

وإذا ما قارنا الصناعة بحالتها في عصر القوطيين ، وجدنا أنها لم تهمل ، فمناجم الحديد بين اشبيلية وقرطبة كانت تستغل عند قسطنطين وفريس

(كاستللو دل هييرو) (١٩٧). وكان الزئبق يستخرج عند المعدن (١٩٨) ،
والقصدير عند الجرف (١٩٩) والرصاص بالقرب من كابرأ (٢٠٠) ،
والذهب بالقرب من مرسية (٢٠١) وكانت الحياكة صناعة هامة ، فالمنسوجات ،
الصوفية كانت تصنع في بوكارانت (٢٠٢) ، والسجاجيد في شنشلة وسيرونا (٢٠٣) ،
والأقمشة الكتانية في سرقسطة (٢٠٤) والحريز في باجه وقرطبة (٢٠٥) ،
وكانت قرطبة مشهورة ايضاً بصناعة الفخار والمصوغ من الذهب والفضة ،
والأعمال الجلدية (٢٠٦). وأما طليطلة فقد اشتهرت بصناعة السيوف. والظاهر
أن صناعة الورق قد جاءت من الشرق في هذا الوقت تقريباً (٢٠٧).

وكانت اسبانيا في هذه الحقبة من الزمن عظيمة الرقي تفوق حتى المغرب.
بحضارتها (٢٠٨). فقد كانت قرطبة تحت حكم عبد الرحمن الثالث من أعظم
مدن العالم الاسلامي ، وقد اشتهرت بمكانتها العلمية والثقافية وبثروتها الضخمة ..
والجدير بالذكر أن أعظم مناطق البلاد تقدماً إنما كانت في الجنوب والجنوب
الشرقي مواجهة للبحر الأبيض المتوسط مما يؤكد الدور الذي لعبته تجارة هذا
البحر في اسبانيا (٢٠٩). وقد تكون اسبانيا ، شأنها شأن شمال أفريقيا قد
اصابت ثروة كبيرة من ذهب السودان ، وخاصة ذلك الذي كانت
طريق القوافل الغربية تحمله إلى سجلماسة ومنها عبر البلاد المراكشية (٢١٠) ..
وعلى كل حال كانت اسبانيا ، كما يقول ابن حوقل ، غنية إلى حد أنها
زودت عبدالرحمن الثالث بين عام ٩١٢ وعام ٩٥١ بدخل بلغ ٢٠ مليون
دينار ذهب او ما يزيد على ٥٠٠ الف دينار كل عام (٢١١) . وإنها لثروة
عامة لم تناهض ثروة الفاطميين في شمال افريقيا ، ولا الطولونيين في مصر ،
ولا حكام سوريا العباسيين ، ولكنها كانت ثروة كبيرة يعتد بها .

لهذا نرى ان سلطة المسلمين البحرية على البحر الأوسط كان لها اثر
عظيم هام . انها لم تؤد الى انعاش التجارة الدولية على طول طرق التجارة ،
الدولية القديمة من حوض البحر الابيض المتوسط الغربي الى حوضه الشرقي.
فحسب ، وانما ادت كذلك الى انعاش سوريا ومصر ، وازدهار اسبانيا.

وصقلية وشمال افريقيا من جديد، تلك البلدان الغربية التي استفادت من التجارة البحرية ومن ذهب السودان وبلاد النوبة. وكان في العالم الاسلامي الغربي ظاهرة أهم من ذلك بكثير، وهي تصنيع المناطق التي كانت بصورة رئيسية، بلاداً زراعية في أواخر عهد الرومان والبيزنطيين وأوائل العصور الإسلامية. وكان الغرب في « نهضة الاسلام » هذه كما يدعي متر بحق، هو الرابع الرئيسي. فمسلمو المغرب وصقلية، وإلى حد أقل مسلمو إسبانيا، وقد انتعشت الصناعة عندهم حديثاً، وأصبحوا ذوي قوة بحرية، واحتكروا أعمال الشحن في تجارة البحر الأبيض المتوسط الدولية إلى الشرق الإسلامي، قد أصبحوا ورثة السوريين، واليونان واليهود الذين نشطوا في أواخر عهود الرومان وأوائل عصور البيزنطيين.

وثمة تطور هام آخر حدث في العالم الإسلامي، وقد جرى في حقل الشؤون المالية، وهذا التطور هو انتشار الدينار الذهب في الشرق والغرب، كما أن العالم الإسلامي من تاجوس إلى الهند قد التحم بالتجارة فأصبح وحدة اقتصادية واحدة. لقد كان الدينار الذهب حوالي عام ٨٠٠ محصوراً في شمال افريقيا وسوريا ومصر واجزاء من ايطاليا، ولكنه في عام ٩٥٠ كان قد أصبح أعظم عملة دولية متداولة في العالم الإسلامي (٢١٢). ولقد صك عبدالرحمن الثالث دنانير ذهبية في أوائل القرن العاشر، وبذلك رفع اسبانيا مالياً إلى مستوى الذهب بدلاً من مستوى الفضة التي جرت عليه في أواخر عهد القوطيين. وأوائل العصور الإسلامية (٢١٣). وهناك أمر آخر أشد إثارة من ذلك وهو انتشار الدينار الذهب في الشرق. ففي أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر اختفى درهم الفضة من العراق وفارس وبلاد المحيط الهندي من ساحل ماسبار إلى مدغشقر (٢١٤). صحيح أن استخدام الفضة قد استمر، ولكن على نطاق موضعي، وعلى أنه وسيلة إضافية للتبادل وفي المتاجرة مع روسيا وأوروبا الغربية (٢١٥).

هذا، وهناك غير اتخاذ الذهب وسيلة للتداول، ناحية أخرى تعكس

لنا وحدة العالم الإسلامي الاقتصادية ، ألا وهي الاستخدام الواسع لآليات اقتصادية خصوصية وحكومية من إسبانيا إلى تركستان . ففي مصر كان استخدام الجوازات ، وهي ميراث من أيام الأمويين ، قد استمر العمل به في أيام الدولتين الطولونية والأخشيدية ، وامتد إلى بغداد في المشرق (٢١٦) . وكان هنالك أشرف الدولة الدقيق على الصادرات والواردات . أما التجار الأجانب ، فكانوا على العموم يدفعون عشرة بالمئة على البضائع التي يستوردونها إلى بلاد النيل ، ويستلمون جواز (سمة) إقامة لمدة سنة في البلاد (٢١٧) . وقد حافظت الحكومة المصرية على احتكارها لمصانع المنسوجات الممتازة والمتوجات المماثلة .

وكان هنالك نظام مماثل في شمال إفريقيا الفاطمي ، حيث كان حتى الحجاج الذاهبون إلى مكة والمدينة يمرّون بالقيروان ويطلب إليهم دفع رسم خاص للدولة (٢١٨) . وقد كان حكام المغرب وإسبانيا المسلمون ينظمون صناعات مراكزهم الحضرية بعناية ويشرفون عليها (٢١٩) . لا بل أنهم أنشأوا احتكارات حكومية معينة أيضاً تجاري كثيراً النمط المصري . ومن أمثال هذه الاحتكارات أعمال صيد المرجان في لا قال بشمال إفريقيا (٢٢٠) ومناجم الحديد بالقرب من بلرم (٢٢١) . ومع هذا ، فإن إسبانيا الأموية على وجه العموم ، كانت أقل إشرافاً حكومياً على مثل هذه الأمور من إفريقيا ومصر ويبدو أن هذه القوانين لم يكن الغرض منها منع التجارة أو استخدامها كأسلحة اقتصادية تشهرها على الناس كما فعلت بيزنطية قبل ذلك في البحر الأبيض المتوسط . لقد كان الغرض منها زيادة الدخل وليس هنالك دلائل كبيرة على أنها كانت تعيق التجارة ، فالتجارة قد ازدادت ، كما يبدو ، ازدياداً مستمراً خلال هذه المدة من الزمن .

ومن الأدلة الأخرى على الوحدة الاقتصادية تطور أساليب الصرافة الدولية ، فالأعمال المصرفية في هذه الحقبة تقدمت تقدماً كبيراً . والظاهر أن معظم الصيارفة كانوا من الفرس أو من أهالي البصرة في العراق ، وإن كان المليون اليهود ذوي قوة كذلك . أما التحاويل المالية فكانت تستخدم بكثرة ، كما أنها كانت تحمل أسماء فارسية (٢٢٢) ، وكذلك كانت خطابات الاعتماد

والكمبيالات . وقد وجد ابن حوقل أن هذه الحوالات المالية على صيارفة شرقيين والقبالة الدفع في الغرب ، قد استخدمت بدل النقود في السودان خلال القرن العاشر (٢٢٣) وكانت الفوائد على الديون أقل منها في زمن يوستينانوس ، أيام كانت الفائدة المالية تبلغ ١٢ بالمائة . ففي العالم الإسلامي كان معدل الخصم على الصكوك والكمبيالات ١٠ بالمائة عموماً (٢٢٤) . ويمكننا أن نأخذ فكرة عن مدى هذا التعامل المالي الدولي من انتشار الفرس والبصريين الذين كانوا يوجدون في كل مركز تجاري مثل جدة (وهي نهاية طريق الحجيج) وسجلماصة في مراكش وطرابلس وبيروت ومصر (٢٢٥) .

وثمة مثال آخر على الوحدة الإسلامية يتجلى في الانتشار الواسع الذي عمّ النباتات الاستوائية وشبه الاستوائية من ذات القيمة الاقتصادية من دار السلام حتى حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي بصفة خاصة . فالكباد والبرتقال جاءا من الهند إلى البصرة وسورية بعد عام ٩١٢ ، وما مضت بضع سنوات حتى كثرت أشجارهما في طرسوس وانطاكية وفلسطين ومصر (٢٢٦) . وفي هذه الحقبة انتقل دود القز غرباً ، من سورية إلى صقلية وإسبانيا وقد يكون البرتقال والليمون قد انتقلا أيضاً في هذا الوقت (٢٢٧) . وقد وجد قصب السكر والقطن خلال تلك الأيام في المغرب وإسبانيا ، وربما في صقلية كذلك (٢٢٨) . وراح الأرز والزعفران يزرعان في ممتلكات الخليفة في قرطبة (٢٢٩) وأما انتقال صناعة الورق على الطريق نفسها فحدث ذو أهمية مماثلة . وهكذا نرى أن للعرب فضلاً أعظم حتى من فضل الرومان في إدخال مثل هذه النباتات القيمة إلى عالم البحر الأبيض المتوسط ، وأقلمتها في تربة تلك المناطق (٢٣٠) .

ويبدو أنه لم يكن لسلطة المسلمين على البحر الأوسط أثر اقتصادي ضار على العالم البيزنطي إلى الشمال . إذ ليس هنالك إلا القليل من الدلائل على سد الطريق أمام التجارة من الامبراطورية البيزنطية واليهما . فاذا ما نظرنا إلى التفرقة السياسية في العالم الإسلامي ، لرأينا أنه لم يكن هنالك برنامج اقتصادي عام يمكن أن يتخذ ضد القسطنطينية على كل حال ، وليس هنالك من برهان

على مثل هذه المحاولة . نعم كانت هناك غارات على شواطئ بيزنطية الشرقية والغربية ، كما اغتصبت كريت وصقلية من حكام القسطنطينية ، لكنه كانت تتخلل تلك الغارات فترات سلام طويلة تسمح بالنشاط التجاري . وخلال هذه الحقبة لا توجد أدلة على أن الامبراطورية البيزنطية عانت من أي انحطاط اقتصادي . والواقع أن الحقائق تدل على عكس ذلك (٢٣١) . فالقسطنطينية ما زالت في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر مدينة قوية غنية ، كما أنها كانت أعظم بكثير من أي مركز صناعي وتجاري في عالم البحر الأبيض المتوسط وأما نقدها الذهبي فقد بقي على كثرته وجودته وسيلة التبادل الدولي لامبراطوريتها ولشعوب البلقان والروس الذين يضمهم فلك نفوذها (٢٣٢) . وقد كان صيارفتها يربحون أموالاً طائلة من الأعمال المالية التي كان يتيحها ازدهار العاصمة (٢٣٣) .

كذلك لم تغير طراز أعمالها التجارية الأساسي في هذه الفترة . فقد بقيت طربزون البوابة التجارية التي تدخل منها بضائع الحرير والتوابل والعطور والسلع الشرقية من بلاد العراق وفارس الإسلامية إلى بيزنطية (٢٣٤) . واستمرت تشيرسون في القرم على كونها الميناء التجارية التي تدخل منها المنتوجات الروسية ، ونهاية طريق الحرير البري المؤدي إلى الصين ، والذي سيطر عليه الخزر مدة طويلة ، وهناك كانت تجبى ضريبة ١٠ بالمائة على جميع المستوردات (٢٣٥) . وما زال البلغاريون يتاجرون مع القسطنطينية ، وربما مع سالونيك أيضاً ، مع وجود قيود تتعلق بالحوارات ، ومدة الإقامة ، والمنتوجات التي يمكنهم أن يصدروها أو يستوردوها . وكانت إقاماتهم تقتصر على أماكن معينة خلال زياراتهم التجارية (٢٣٦) .

ومن التطورات الجديرة بالذكر فيما يتعلق بالتجارة شمالاً ظهور التجار الروس الفارانجيين في القسطنطينية . فبعد هبوطهم غير الموفق على العاصمة ، شرعوا بالتجارة بنشاط مع تسارجراد الذهبية إلى الجنوب . وقد كان من شأن المعاهدات التجارية الخاصة التي جرت عام ٩١١ وعام ٩٤٤ أن نظمت بدقة

شروط تلك التجارة (٢٣٧) . وكان يُشرف على هؤلاء التجار الروس بدقة . شأنهم شأن البلغاريين ، وتعين لهم أماكن خاصة للإقامة فيها خلال بقائهم في القرن الذهبي ، كما كان يطلب إليهم مغادرة البلاد فور انقضاء الأشهر المعينة التي كان يسمح لهم بالإقامة خلالها . أما البضائع التي كانوا يحملونها معهم أو يستوردونها فكان يشرف عليها بعناية ودقة (٢٣٨) . ولا ريب أن الأهمية المتنامية لمراكز أولئك الروس التجارية من أمثال كييف ونوفوجورد على طول الطريق الاسكندنافي إنما تشهد بأهمية هذه التجارة . أما البضائع الرئيسية التي كان يجلبها أولئك الروس إلى القسطنطينية فكانت الفرو الرقيق ، وأما صادراتهم إلى روسيا فكانت التوابل ومنتجات الترف التي توفرها مثل هذه الحاضرة الكبرى .

وقد حافظت بيزنطية على اتصالاتها بالغرب اللاتيني عن طريق مدن إيطاليا التجارية كالبنديقية ، وأمالفي ، وغيرهما . ولم يكن يسمح إلا لتلك المراكز التي ما زالت تعترف بسيادة بيزنطية ، بأن تصدر من القسطنطينية التوابل ، والعطور ، والحرير المتوفر فيها ، بينما كان هنالك أصناف جد ممتازة من الحرير يحرم تصديرها على تجار تلك المراكز ، وكذلك على التجار البلغاريين (٢٣٩) . وقد يكون ميزان القسطنطينية التجاري حسناً مع الغرب ، حيث كانت سفن البنديقية في القرن العاشر تدفع رسوم استيراد تبلغ قطعتين ذهبيتين عن كل سفينة في أبيدوس ، و ١٥ قطعة ذهبية على صادراتها في المكان نفسه (٢٤٠) . على أنه لا يكون من الحكمة أن نعزو هذه الحالة إلى ترتيب مطلق من جانب الحكومة الامبراطورية . فلم يكن غير الذهب إلا القليل مما يكن للغرب أن يتاجر به والقسطنطينية في حاجة إليه ، إذ أن الخشب ، والحديد ، والرقيق التي كانت عبارة عن صادرات الغرب الرئيسية ، إنما كانت موجودة بكثرة في بيزنطية . فالخشب والحديد من أراضيها ، والرقيق يمكن إحضاره بسهولة من بروسيا .

غير أن تجارة بيزنطية كانت على أشدها مع العالم الإسلامي . فقد كان يقدم

إليها ما تحتاجه من التوابل والعطور والحرير . وعلى الرغم من أن طربزون قد بقيت ، نظرياً على الأقل ، الميناء الوحيدة لدخول المنتوجات الإسلامية إلى الامبراطورية ، إلا أن أباطرة القسطنطينية ، عملياً ، قد خففوا من وطأة قيودهم التجارية الموجهة ضد التجار المسلمين في البحر الأبيض المتوسط . والظاهر أن جهوداً طيبة قد بذلت لجذب تجارة المسلمين في البحر الأبيض المتوسط إلى القسطنطينية (٢٤١) . وكان في هذه العاصمة نقابتان تدينان بوجودهما إلى هذه التجارة وهما مستورد و الحرير الممتاز ، ومستوردو التوابل أو العطور (٢٤٢) . وقد تكون المعاملة التي عومل بها التجار المسلمون أحسن من أية معاملة لاقاها الأجانب في القرن الذهبي . والتجار المسلمون هم الذين كانوا يأتون بكميات كبرى من الحرير وخيوط الكتان . والظاهر أن التجار السوريين كانوا أصحاب حظوة خاصة ، وكانوا هم الذين يأتون بالعطور والأقمشة البغدادية إلى القسطنطينية (٢٤٣) .

ومن المسائل التي يصعب البت فيها ما إذا كان التجار اليونانيون يترددون بكثرة على موانئ البحر الأبيض المتوسط الإسلامية . على أنه من الجدير بالذكر أن حياً للتجار اليونانيين — ولا ندرى أكان من المواطنين أم الأجانب — كان موجوداً في القسم القديم من القاهرة ذاك الذي بناه الطولونيون (٢٤٤) . وفي عام ٩٥٤ تلا الغارة البيزنطية ، التي شنت على دلتا النيل ، مذبحة عامة قضت على جميع الروم المقيمين في مصر (٢٤٥) . وهذا يوحي بأنه كانت ثمة مع بلاد النيل تجارة نشيطة . وفي أوائل القرن العاشر ، عندما نشطت قوة بيزنطية بحرية مرة أخرى في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي كان هنالك ذكر لمناجزة التجار اليونان مع آرلس عام ٩٢١ (٢٤٦) . أما ما إذا كان أولئك التجار شرقيين أو يونان إيطاليين ، فذلك ليس بالأمر الواضح . وعلى العموم ، يبدو أن هذه المدة قد شهدت تجارة سمحت بها القسطنطينية مع بلدان البحر الأوسط الإسلامية بحرية أكثر من تلك التي كانت جارية في القرن السابق .

وعلى كل حال لم يكن هنالك سوى تخفيف قليل من وطأة إشراف الحكومة

الاقتصادي . وقد كان النظام البيزنطي الامبراطوري يتطلب تنظيمًا دقيقًا للصناعة أشد بكثير مما كان في البلدان الإسلامية مثل مصر وشمال افريقيا : ويرينا « كتاب الوالي » مراراً وتكراراً مدى هذا الإشراف الدقيق . فالمناجم ومقالع الحجارة ومصانع الملح بقيت من حقوق الدولة (٢٤٧) . كما أن تصدير أصناف معينة من الحرير الجيد والمطرزات وحتى صناعاتها كانت تحت الإشراف الحكومي (٢٤٨) . وكان بيع الغلال في العاصمة ، وربما في غيرها من المراكز يخضع للتنظيم الدقيق (٢٤٩) .

والظاهر أن ليس هناك من داع كبير للظن بأن ميزان بيزنطية التجاري مع العالم الإسلامي كان في غير صالحها . فحريرها ومطرزاتها ومنتجاتها الصناعية الفنية كانت ذات قيمة في الشرق كما هي في الغرب ، على أن تجارتها مع أوروبا وروسيا قد تكون أكثر ربحاً منها مع جيرانها المسلمين . أما غنى القسطنطينية في هذه الحقبة وكذلك اكتظاظ خزينتها فيدل دلالة واضحة على ازدهارها المنظم تنظيمًا جيداً والذي يضارع ذلك الازدهار الذي تمتعت به إسبانيا وافريقيا ومصر وسورية .

ومن أعظم الأمور المتعلقة بحياة بيزنطية الاقتصادية في هذا الوقت قصورها الذاتي من وجهة التجارة الدولية ، وقد كان هذا القصور الذاتي ، أو الانفعالية لا الفاعلية ، شديد الوضوح في القرن الثامن . فأصبح في القسطنطينية والامبراطورية أشد وضوحاً في القرن التاسع وأوائل القرن العاشر . ولقد كانت بيزنطية ، شأنها شأن مصر التي تشابهها اقتصادياً إلى حد كبير ، امبراطورية يتاجر معها أكثر من كونها امبراطورية تتاجر على حسابها . فالروس والبلغاريون والإيطاليون والعرب جعلوا من مدينة القرن الذهبي سوق العالم التجارية ، غير أنهم سيطروا ، عملياً ، على جميع تجارتها الأجنبية . وعلى الرغم من أن الانتعاش قد أصاب سفن الشحن التجارية البيزنطية في السنوات الأولى من القرن العاشر ، إلا أن بحارها ، على وجه العموم ، قد توقفوا عن كونهم ذوي أهمية في التجارة الأجنبية . لا بل أن تجارة البحر الأسود ، وقد كانت حتى هذه

المدة وقفاً على الشاحنين اليونانيين ، قد غزاها الروس الاسكندنافيون الذين حملوا سلعهم إلى القسطنطينية (٢٥٠) .

إن هذا التقليد البحري السلبي المحافظ الذي دعمته شدة الحكومة الامبراطورية في إشرافها على التجارة ، هو الذي يساعدنا على فهم التطورات الهامة في تملك الأراضي في الامبراطورية خلال القرن العاشر . فالثروة التي جاءت بها التجارة والصناعة إلى الامبراطورية لم تجد إلا القليل من فرص الاستثمار في الحقل التجاري . ولهذا كان هنالك اتجاه عند الأغنياء ، وخاصة النبلاء ، إلى استثمار رؤوس أموالهم في الأرض ، بينما نرى المسلمين وراء البحر الأبيض الأوسط ، في هذا الوقت ، يتبعون عملية مخالفة بالمرة . أما النتيجة فكانت تعديلات مستمرة على ممتلكات الفلاحين الذين يشكلون عمود الجيش الفقري . وقد حاول الأباطرة ، من أمثال قسطنطين بورفيروجينيتوس ، ورومان ليكابينوس ، أن يوقفوا هذا التطور الخطير بقوانين ، ويحموا أراضي الفلاحين الأحرار من جيرانهم الأغنياء منهم ، بل ويمنحوا الفلاحين نوعاً من حقوق الشفعة بأراضي الأرستقراطيين (٢٥٢) . وكان ذلك من العبث . فقد أخذ الفلاحون في القرن العاشر يفقدون أراضيهم فيستولي عليها الأرستقراطيون عن طريق الشراء أو القوة . وقد بدأت الممتلكات الواسعة الخاصة بأسرٍ من أمثال أسرة كوميني وغيرها تملأ آسيا الصغرى (٢٥٣) . فلو كانت هنالك إمكانيات استثمار في أي حقل ، غير الأرض ، لما حدث هذا التطور الذي أصبح على درجة من الخطورة تهدد سلامة بيزنطية البحرية .

وهناك ، على كل حال ، مناطق هامة في الغرب اللاتيني تعكس لنا في هذه المدة صورة اقتصادية تختلف عن صورة بقية بلدان البحر الأبيض المتوسط . ولا شك أن المقارنة مثيرة بين المدن الرائجة الحركة والتجارة النشيطة في بلدان إسبانيا وشمال أفريقيا الإسلامية وبين الشاطئ المسيحي الممتد من برشلونة حتى نهر التيبر . فكل تجارة أو قوة بحرية وجدت في هذه المناطق في زمن شارلمان ولويس الثاني ، قد اختفت في هذه المدة . وقد بقيت برشلونة وناربون

ومرسيليا وجنوة وحتى بيزا مراكز قليلة السكان لا تكاد تحمي نفسها من الغارات المتقطعة التي كان يشنها المسلمون من إسبانيا أو من فرسينتوم قاعدتهم الأمامية (٢٥٤) . وتضارع هذه المراكز في عدم الأهمية ، زراعياً وتجارياً ، جزر سردينيا وكورسيكا التي لم تتمتع إلا بالقليل مما تمتعت به صقلية المجاورة وجزر البليار وإسبانيا من ازدهار (٢٥٥) .

ولا ريب أن هجمات المسلمين مسؤولة جزئياً عن هذا الانحطاط ، إذ من الصعب أن نجد في تلك الهجمات الإيضاح النهائي لهذا الانحطاط الذي يعود إلى أسباب أخرى . وقد يكون التطور في طرق التجارة الذي حدث في أيام حكم البيزنطيين قد استمر بعد أن حلت قوة المسلمين البحرية محل قوة القسطنطينية . فالمدن التي كانت مهمة في القرن الثامن من أمثال أمالفي وجايتا وسالرنو ونابولي على شاطئ إيطاليا الغربي قد بقيت على أهميتها في القرن التاسع . فهي لم تحافظ على استفادتها مع علاقتها البيزنطية القديمة التي أعوزت المدن الغربية الأخرى فحسب ، وإنما كانت كذلك على قوة كافية تخولها التعامل الاقتصادي مع المسلمين بشروط متساوية نسبياً . وهذا ينطبق أيضاً على البندقية في بحر الأدرياتيك ، فعلى الرغم من أن هذه المدينة أيدت القسطنطينية في تطهيرها مدخل الأدرياتيك من القراصنة المسلمين في زمن باسيل الأول ، وثابتت على اعترافها بسيادة بيزنطية وارتباطاتها معها ، نجد أن تجارها قد استفادوا من سيادة المسلمين على البحار (٢٥٦) ؛ فالفضل يرجع إلى هذه السيادة في كونهم قد استطاعوا أن يتاجروا على نطاق واسع مع البلدان الإسلامية دون أن تزعجهم اعتراضات البيزنطيين . وكانت المنتوجات الثلاثة المتوفرة عندهم بكثرة للتصدير ، وهي الحديد والأسلحة والخشب ، يحتاج إليها المسلمون بصفة خاصة على طول السواحل من فلسطين إلى أرمية . أضف إلى ذلك أن تجارة الرقيق المحرمة قد جلبت لتجارهم الأرباح الضخمة من أسواق الرقيق الإسلامية الممتدة من قرطبة إلى بغداد ، حيث كانت هذه القطعان البشرية ذات قيمة خاصة في نظام الحريم ، والحرس الخاص بالحكام المسلمين (٢٥٧) .

وكانت مدن كامبانيا ، مثل نابولي ، أوثق اتصالاً من البندقية بجيرانها المسلمين ، كما أن اتحاد تلك المدن فعلياً معهم كان أكثر من انفصالها عنهم . ولقد حمت مدن كامبانيا وساعدت القراصنة المسلمين الذين كانوا يسلبون أخواتها المدن الإيطالية (٢٥٨) . وكانت لا تمتنع عن القيام بعمل النخاسين ، وقد تبادلت مع المسلمين الرقيق والمنسوجات (المصنوعة محلياً أو المستحضرة من القسطنطينية) لقاء زيت الزيتون ، والبضائع الشرقية ، والمنتجات الصناعية المتوفرة في بلرم وشمال أفريقيا وإسبانيا (٢٥٩) .

وأما فيما تبقى من جنوب إيطاليا وأواسطها فقد قام القراصنة والمغامرون المسلمون بأعمال تخريبية كثيرة على الساحل وفي الداخل خلال المدة الواقعة بين عام ٨٤٠ وعام ٨٨٦ ، غير أن الغلو في تقدير النتائج الاقتصادية لأعمال التخريب تلك غير مستحيل . وفي سنة ٨٧٦ ، عندما ظهرت أبوليا من القراصنة المسلمين ، خلت سواحل الأدرياتيك وسواحل إيطاليا الشرقية من عناصر الإزعاج ، كما أن حملات نقفور (نيسيفيورس فوكاس) عام ٨٨٥ وعام ٨٨٦ قد وضعت حداً للخطر الإسلامي في كل المناطق ما عدا منطقة جاريجليانو . ولما صُفّي أمر هذا المركز طُهرت هذه المنطقة نهائياً من أعمال النهب الإسلامية وذلك عام ٨١٦ .

وقد أدت النتيجة إلى استعادة جنوبي إيطاليا ازدهاره الكامل في القرن العاشر . ونشطت التجارة نشاطاً عظيماً وتداول النقد الذهبي الإسلامي والبيزنطي بحرية وخاصة الأول منهما (٢٦٠) . وكان أهم من ذلك التقدم الاقتصادي الذي حدث في القسطنطينية ووادي بو . فقد أصبحت البندقية عام ٨٤٠ (والفضل يعود إلى معاهدة خاصة مع لوثير) ممونة هذه المنطقة المفضلة بالسلع الشرقية . ولقد منحت البندقية حقوقاً تجارية خاصة في بافيا وغيرها من مناطق الأدرياتيك الأعلى (٢٦١) . وجدد كل حاكم من حكام شمال إيطاليا هذه الوثيقة للمدينة العائمة (٢٦٢) . وبعد إزالة كوماسشيو في أواخر القرن التاسع ، تخلصت البندقية من كل منافس تجاري في التجارة الدولية .

لهذه المنطقة .

وقد عبرت المنتوجات الشرقية التي تتوفر في البندقية وغيرها جبال الألب من بافيا وغيرها من مدن سهل لمبارديا إلى ألمانيا وشمال فرنسا . أما الطرق المتبعة فكانت ممرات الألب ، وبصورة رئيسية سبتيمر ومونت ساسني وسانت برنار الكبير (٢٦٣) .

وفي عام ٩١١ عند زيارة قام بها كونراد الأول لسانت جول ، كان هنالك ذكر للحرير المستورد من إيطاليا (٢٦٤) . وفي عام ٩٤٩ أرسل أوتو الأول لويترفرد ، وهو تاجر من ماينز ، سفيراً له إلى القسطنطينية عبر هذا الطريق مخترباً البندقية (٢٦٥) . ويتضح مدى هذه التجارة من المكوس التي كان يجبيها ، إلى الجنوب من ممر سانت برنار الكبير ، جيزو أسقف أوستا عام ٩٦٠ . وكانت هذه المكوس تتضمن ضرائب على أصناف تجارية عدة كالأسلحة والسيوف والرماح والتروس والدروع والملح والرصاص والقصدير والنحاس والصقور والفؤوس (٢٦٦) . وفي عام ٩١٧ أشار إكهارد من دير سانت جول إلى جماعة من التجار راجعين من إيطاليا إلى بلادهم (٢٦٧) . وفي عام ٩٤٧ أصبحت هذه الطريق هامة إلى درجة حدث برئيس هذا الدير إلى أن يقيم سوقاً في موقع مناسب لهذه التجارة (٢٦٨) . وقد تكون التوابل الكثيرة المتوفرة في كمبراي خلال هذه الحقبة قد مرّت عبر طرق الألب تلك . والظاهر أن برونو ، وهو أسهل تلك الممرات المؤدية من سهل لمبارديا إلى ألمانيا ، كان قليل الاستخدام في هذه الحقبة ، ذلك لأن تدخل المجرين قد جعل المرور منه غير عملي . ولم يظهر هذا الممر إلا بعد انتصار أوتو على المجرين عام ٩٥٥ (٢٦٩) . ويشبه ذاك التدخل تدخل المسلمين بالطريق التي تخترق الممرات المؤدية من إيطاليا إلى فرنسا ، وقد حد هذا التدخل بشدة من نشاط التجارة التي تعبر ممرات تلك المنطقة (٢٧٠) . وهكذا يتضح لنا أن بعضاً من التجارة الهامة قد واصلت التدفق إلى أوروبا من البلدان الإسلامية والشرق البيزنطي حتى عام ٩٦٠ ، وذلك عبر البندقية وممرات جبال الألب .

وقد يوضح ذلك شيئاً من تساؤلنا لماذا حافظت ألمانيا في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر على طراز من النظام والحكم ، ولم تكابد ما كابدته فرنسا من الفوضى الإقطاعية . إن الألمان حافظوا على ارتباطات هامة مع الشرق عن طريق إيطاليا ، وناهيك بعلاقاتهم مع بلدان البلطيق . أما فرنسا فقد كانت أقل حظاً من ذلك كله . ومع هذا يجب أن نعرف بأن مدى هذه التجارة إنما كان جـد محدود . فقد كانت ممرات الألب كافية لسلع الترف الشرقية كالحرير والمطرزات والتوابل أضف إلى ذلك الأسلحة والرقيق التي كان يسهل شحنها من البندقية ، على أن ذلك لم يكن للتصدير بكميات ضخمة . وقد تكون مثل هذه التجارة التي تتوفر عبر هذه الطريق في وضع يسمح للبندقية ولبارديا بأن تكونا على مستوى نقدها الذهبي ، وأن تتمتع بالكثير من الازدهار ، إلا أنها لم تستطع أن تغير من الطابع الاقتصادي للأحداث في بقية أنحاء أوروبا الغربية . إن أوروبا الغربية لم تستطع أن تخلي وراءها وضعيتها الزراعية ، ومستوى نقدها الفضي الكارولنجي ، وأن تتكامل اقتصادياً للتعامل مع العالمين الإسلامي والبيزنطي المتقدمين في البحر الأبيض المتوسط ، إلا بعد أن توفرت طرق تجارية أسهل وأقرب منالاً ، مثل طريق وادي الرون ، وأصبحت عملية اجتيازها ثانية ممكنة من الوجهة التجارية .

ومهما كان الأمر ، فانه يجب أن لا يظن بأن طريق الأدرياتيك — الألب التجارية إنما كانت الوسيلة الوحيدة التي وصلت بين الغرب والشرق ، وإن كانت أهم من غيرها بكثير . وقد اتبعت التجارة طريق فرنسا الجنوبية مصعدة في وادي الرون ، وإن كانت هذه ضئيلة ضعيفة . هذا ، واستمرت فردون في هذه الحقبة مركزاً للتجارة بالحصيان من الرقيق مع إسبانيا الإسلامية ، كما بقي اليهود يتبعون طريقاً تجارية برية في أوائل القرن التاسع كانت تجاري وادي الرون ، مرة بلانجيدوك إلى الحدود الإسبانية (٢٧١) . وفي القرن العاشر كان هنالك شيء من النشاط التجاري على طول شواطئ إيطاليا الشمالية الغربية وفرنسا الجنوبية . ويظهر أن آرلس كان

لها بعض التجارة الخارجية عام ٩٢١ (٢٧٢) . وقد حدث أن شن الفاطميون في عام ٩٣٥ غارة حطمت السفن التي كانت آنذاك بالقرب من سردينيا وكورسيكا في بحر ترهانيا . ولربما كان حتى لإسبانيا علاقات بحرية مع أوروبا الشمالية كما يوحي لنا بذلك صك التاج البريطاني ٢٠٠٠ منكوسي عام ٩٥٥ (٢٧٣) . وعلى العموم يبدو أن مسلمي شمال إفريقيا وإسبانيا قد تاجروا قليلاً مع الغرب اللاتيني ، مفضلين ترك مثل هذه التجارة بأيدي المدن الإيطالية القائمة ، وأيدي اليهود الذين جابوا الطرق من فرنسا الشمالية وبراغ إلى أسواق الرقيق الإسبانية . والرحالة المسلم الوحيد الذي زار ماينز في أوائل القرن العاشر ووصف ، بدهشة ، السلع المعروضة للبيع ، فيظهر أنه من شواذ القاعدة (٢٧٤) . ولربما يكون استغلال التجارة الصحراوية والشقية قد استنفد طاقات التجار المسلمين جميعها ، كما يمكن أن تكون غاراتهم على السواحل المسيحية ، وغارات أعشاش القرصنة من أمثال فركسينتوم قد تدخلت في الإمكانيات التجارية :

ومع ذلك فإن المسلمين لم يغلّقوا طرق أوروبا اللاتينية التجارية أكثر مما فعلوا مع بيزنطية . ففكرة الحصار يجب أن ترفض كما ترفض الأسطورة : ولو كان هنالك ثمة شك في هذه الحقيقة لوجب أن يتلاشى أمام تفحص طريق الحج إلى الأرض المقدسة في هذه الحقبة . فالحكام المسلمون لم يتعرضوا إلى الحجاج ، لا بل أن عددهم قد تزايد في زمنهم (٢٧٥) . وأكثر من ذلك نجد أن حاكماً من حكام القراصنة ، مثل أمير باري ، قد كان أميل إلى مساعدة الحاج الغربي في طريقه إلى فلسطين بتوفيره له لا وسائل النقل فحسب ، وإنما كذلك بتزويده بجواز خاص يساعده في مصر (٢٧٦) .

وأخيراً نرى ، بصورة عامة ، أنه حدثت في المدة الواقعة بين عام ٨٢٧ وعام ٩٦٠ ، وهي المدة التي سيطر المسلمون فيها على البحر الأوسط ، تطورات اقتصادية عديدة في تجارة البحر الأبيض المتوسط . لقد عادت الحياة من جديد إلى طرق تجارية قديمة عديدة ، كانت قد ماتت في زمن سيطرة

بيزنطية البحرية . وشاهدت تلك الأعوام بزوغ عصر شمال إفريقيا وإسبانيا وصقلية كمناطق صناعية هامة ، تفتح مناجمها ، وتطور صناعتها وزراعتها ، وتتحكم في تجارة البحر الأبيض المتوسط المتجهة شرقاً ، وفي طرق القوافل إلى ذهب السودان . وقد شاهدت الحقبة المذكورة أيضاً ازدهار مصر وسوريا مرة أخرى ، وعودة التجارة إلى البحر الأحمر . ومن التطورات العظيمة أن أصبح العالم الإسلامي كله وحدة اقتصادية واحدة بنقد ذهبي مشترك مقبول في البلاد الإسلامية من فارس حتى إسبانيا . وقد شاركت بيزنطية في هذا الازدهار مشاركة كاملة ، حيث وسعت تجارتها مع روسيا الفارانجية ووصلت إلى أوروبا عن طريق البندقية والمدن الإيطالية القديمة وطريق البحر الأسود - البلطيق التجارية .

وأما في الغرب اللاتيني فقد شاركت إيطاليا في هذا الازدهار أيضاً ، ولربما كان بيعها إلى العرب أكثر ، وشراؤها من القسطنطينية كذلك . ولم تكن ألمانيا ، وإلى حد ما فرنسا الشمالية ، وإنجلترا بلاداً غير مزدهرة . فالبلاد التي بقيت على انهيارها الاقتصادي كانت فرنسا الجنوبية ، والجانب الساحلي من شمال غربي إيطاليا ، وجزر سردينيا وكورسيكا الغربية . إن هذه المناطق التي كانت تعوزها القوة البحرية ، والمنتجات المحتاج إليها في البلاد البيزنطية والإسلامية ، قد كتب عليها أن تبقى طوال قرن آخر في اضطراب اقتصادي .

ومع ذلك فإن هذه الحقبة كانت من أعظم الحقب حيوية في تاريخ عالم البحر الأبيض المتوسط . ثم إن انقلاب نظام الأوضاع القديم ، وتحول الغرب الإسلامي إلى منطقة صناعية ، تتحكم بالاشتراك مع المدن الإيطالية بنقل تجارة البحر الأوسط ، كان الخطوة الأولى لتحكم الدول الغربية بهذه المنطقة . لقد كانت بداية رائعة لمستقبل كان عليه أن يرى أوروبا الغربية الحكم النهائي في مصير البحر الأبيض المتوسط .

الموامش

- ١ — Vasiliev, A. Bysance et les Arabes I, 73-74.
- ٢ — Dandolo Chron. in Mur. Rer. Ital. Script. XII, 170. John Chron. Ven. in MGH Script. VII, 16.
- ٣ — Manforni Storia della Marino Italiana (Livourni 1899) I, 36-40.
- ٤ — فاسيليف جزء ١ ص ٣٨٢ عن (النويري) .
- ٥ — المصدر نفسه ، ص : ٣٨٣ .
- ٦ — ابن عذارى ، طبعة دوزي ، ص : ٩٢ ، ابن الاثير ، طبعة ثورنبرج ، ج ٦ ص ٢٣٨.
- ٧ — Cronica di Cambridge ed. Cozza-Luzi, p. 24. John Deac. Gesta Episcop. Neapol. in MGH Script. Rer. Long., p. 430.
- ٨ — ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢٣٩ .
- ٩ — Vasiliev op. cit., p. 431.
- ١٠ — John Deac. in op. cit., p. 431.
- ١١ — ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢٣٩ .
- ١٢ — Vasiliev op. cit., p. 132.
- ١٣ — ان الحراقات التي يشير اليها ابن الاثير ، كانت سفننا قاذفة للهب . ولا شك ان امتلاك مثل هذه السفن المجهزة بمثل هذا السلاح ، قد يوضح لنا سبب انتصارات اساطيل شمال افريقيا وانهزيمات بيزنطية . ترى هل وقف الاغالبية على سر النار الاغريقية قبل ثمانى سنوات عن طريق خيانة يوفيموس ؟ اقرأ عن الحراقات في قاموس لين العربي - الانجليزي ، ج ١ ص ٥٥٢ .
- ١٤ — ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢٤٠ .
- ١٥ — نفس المصدر ج ٧ ص ٣ .
- ١٦ — عن حصار برندي وتسليمها بعد ذلك راجع : Chron. Salern. in MGH Script. III, 503. وقد اغتصبت تارنتو في السنة التالية . راجع : Chron. Salern. Dandolo Chron., in op. cit., III, 508. أما عن اندحار البندقية فراجع : p. 175. and John Chron., Ven., p. 114.

- Vasiliev op. cit., I, 209 — 12. Erchemperti Hist. Lang. in MGH — ١٧
Script. III, 247. Chron. Salern. in op. cit. III, 508 - 10
- ١٨ - البلاذري ج ١ ص ٣٧١-٣٧٢ . ان بعض المؤرخين يعتقد بان كلمة سودان هي اسم
لشخص وليست لقباً . وهو اعتقاد لا يقره البعض الآخر .
- ١٩ - Dandolo Chron., p. 175. John Chron. Ven., p. 17.
- ٢٠ - John Chron. Ven., p. 18
- ٢١ - John Deac. Gesta Episcop. Neapol. in op. cit., p. 432
- ٢٢ - « Vita Sergius II » in Liber Pont. ed. Duchesne II, 99 - 101.
- Chron. Casinensis in MGH Script. III, 225 - 26
- ٢٣ - « Vita Leonis IV » in Liber Pont. II, 127
- ٢٤ - ابن الاثير ، ج ٧ ص ٤ .
- ٢٥ - ابن عذاري ج ١ ص ١٦٤ - ان الحصام الذي دار بين اخي الأمير العباس حاكم تونس
ومسلمي كريت قد يمكن اننا حقيقة راحنة ، وهي ان اساطيل القرصنة التابعة لمسلمي
كريت وباري كانت مترصت تجارة الاغالية مع الشرق على طول الطريق الدائرية التي تمر
بكريت وايطاليا الجنوبية اعتراضها التجارة البحرية المسيحية .
- ٢٦ - ابن الاثير ج ٧ ص ١٤٠ وابن عذاري ج ١ ص ١٠٤-١٠٥ .
- ٢٧ - ابن الاثير ج ٧ ص ٤١-٤٢ ، وفاسيليف (عن النويري) ، ص ٣٨٤ . يقول ابن
عذاري انها كانت حمة عربية كريتية وليست بيزنطية . وقد يكون
ممكناً ، على ان العرب الكريتيين في تلك الحقبة قد يكونون حلفاء لبيزنطية . ابن
عذاري ج ١١ ص ٥٦ .
- ٢٨ - ابن الاثير ج ٧ ص ٤٢ . وراجع . Amari Storia II, 182
- ٢٩ - ابن الاثير ج ٧ ص ٩٧ وراجع . Bury, East. Roman Empire, p. 397 - 98.
- ٣٠ - ابن خلدون Hist. de L'Afrique et de Sicile etc. ص ١٢٥ وابن الاثير ،
ترجمة Fagnan ج ١ ص ١٤٨
- ٣١ - ابن الاثير ج ١ ص ٢٤٠ ؛ النويري ، ترجمة Gaspar ج ١ ص ٨٦
- ٣٢ - راجع . Theophanes Continuator, p. 309-15 وابن الاثير ج ١ ص ٢٥٣-٢٥٤ .
- ٣٣ - Bury, East. Roman Empire, p. 315
- ٣٤ - Dandolo Chron., p. 184.
- ٣٥ - Theoph. Cont., p. 280 - 91. Const. Porphy. De Thematibus
(ed. Bonn) II, XI. Amari Storia I, 419 - 29
- ٣٦ - Amari Storia I, 520 - 23.
- ٣٧ - Gasquet Byz. Emp. p. 459 - 60. Vasiliev Byz. Emp. I, 396 - 97.

- John Chron. Ven., p. 20 — ٣٨
- John Deac. Chron. Episcop, Neupol. — ٣٩ ابن الاثير ج ١ ص ٢٣٩ وراجع
- in op. cit., II, 317 .
- Labbe Sacrosancta Concilia II. راجع رسائل حنا الثامن في — ٤٠
- Labbe op. cit., p. 74. وللاطلاع على الدور الذي لعبه حنا الثامن في هذه الحروب — ٤١
- Engreen « Pope John VII and the Arabs ». in Speculum راجع
- (1945) XX
- Theoph. Cont., p. 302 - 05 — ٤٢
- Gasquet op. cit., p. 422 - 23 — ٤٣
- Leo of Ostia in Mur. Rer. Ital. Script. IV, 316 - 17 — ٤٤
- ابن الاثير ج ١ ص ٢٦١ — ٤٥
- ابن عذاري ج ١ ص ٥٧ وابن الاثير ج ١ ص ٢٦٢ . — ٤٦
- Amari Storia I, 568. — ٤٧
- ابن عذاري ج ١ ص ٥٧ - ٥٨ — ٤٨
- Cronica di Cambridge, p. 66 — ٤٩
- John Deac. in Gaetani Vita راجع ، ٢٥٠-٢٤٨ ص — ٥٠
- Sanct. Sic. II, 61
- ابن الاثير ج ١ ص ٣٠٩ وابن عذاري ج ١ ص ٢٣٥ — ٥١
- ابن عذاري ج ١ ص ٢٤٠-٢٣٦ وابن خلدون ترجمة دي سليمان ، الملحق ٢ ص ٥٢٤ . — ٥٢
- ابن الاثير ج ١ ص ٢٤٥-٢٤٦ والنويري ج ٢ ص ٢٦ — ٥٣
- راجع Amari Storia II, 180-181 لقد كانت بيزنطية ، وهي مشغولة بحروبها — ٥٤
- مع البلغاريين ، مبتهجة بشرائها السلام من مسلمي صقلية .
- Luidprand Antapodesis in MGH Script. III, 297 - 98. Amari — ٥٥
- Storia II, 190 - 97. Gay op. cit., p. 161.
- Theoph. Cont., p. 76 - 77. See Brooks « The Arab Conquest of — ٥٦
- Crete » in Eng. Hist. Rev. (1913) XXVIII.
- Theoph. Cont., p. 79 - 81 — ٥٧
- نفس المصدر ، ص ٣٧ — ٥٨
- Vasiliev Byz. et les Arabes I, 90 — ٥٩
- Theoph. Cont., pp. 200, 203 — ٦٠
- الطبري مترجماً في فاسيليف ج ١ ص ٣٥-١٣٧ والكندي ص ٢٠٣. قد يكون فاسيليف — ٦١
- مبالغاً في أهمية حملة الفزو هذه . انها لم تؤد الى تجديد بناء الاسطول المصري ، ذلك انه
- عندما كانت الخطط توضع لحملة بحرية اسلامية جديدة ضد بيزنطية في عام ٨٧٧ ، كان

- لا بد من بناء سفن جديدة في كل من سوريا ومصر. راجع Theoph. Cont. V, 68.
- ٦٢ - الكندي ، ص ٢٥٣ .
- ٦٣ - راجع Petit, L. « Vie et Office de Sainte Eythyme le Jeune » in Revue de l'Orient Chrétien (1903) VIII, 189-70
- ٦٤ - نفس المصدر. ولربما يكونون قد أنشأوا لهم قاعدة أمامية للقرصنة في أثينا خلال هذه الحقبة.
- ٦٥ - Theoph. Cont., p. 298 - 300
- ٦٦ - نفس المصدر ، ص ٢٩٨
- ٦٧ - نفس المصدر ، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ John Cameniati « De Excidio Thessa- loniciens » in Corp. Script. Hist. (ed. Bonn), p. 491, 598
- ٦٨ - راجع Const. Prophy. De Ceremoniis, p. 651-58. وقد شن هجوم غير ناجح في عام ٩٠٢. ولربما تكون هذه الحملة ، وحملة عام ٩١٠ هما في الواقع حملة واحدة .
- ٦٩ - Theoph. Cont., p. 405. Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign (London 1919), p. 89 - 90
- ٧٠ - Michael the Syrian Chron. III, 101.
- ٧١ - Vasiliev Byz. et les Arabes I, 192 - 73.
- ٧٢ - راجع Bury East. Rom. Empire, p. 291-93. ويقول المقريري ان هذه الحملة قد ادت الى الاصلاحات البحرية في مصر. وقد يشير هذا بعض التساؤل. فمصر لم تكن ذات قوة بحرية تذكر حتى ايام الفاطميين في القرن التالي .
- ٧٣ - الطبري ج ٣ ص ١٤٤٩ .
- ٧٤ - Theoph. Cont., 59.
- ٧٥ - Wiet op. cit., p. 94 - 95. Const. Porphy. De Themat., p. 40.
- ٧٦ - Wiet, op. cit., p. 95.
- ٧٧ - الكندي ص ٢٧٦. وراجع Eutrychtus Annals (ed. Pocock) II, 509-10
- ٧٨ - المسعودي - ٨ ص ٢٨٢. Const. Porphy. De Ceremoniis, pp. 656, 660.
- ٧٩ - Masudi Prairies d'Or VIII, 282.
- ٨٠ - Wiet op. cit., p. 127 - 29. Lane - Poole Egypt, p. 82 - 91
- ٨١ - راجع Vernadsky Ancient Russia, p. 303-07 ان المساعدة البيزنطية المقدمة لاقامة حصن ساركل للخزر قد تكون نتيجة لضغط الروس الفارانجيين عام ٨٣٣ .
- ٨٢ - للنظر في تفاصيل هذا الهجوم راجع : Vasiliev The Russian Attack on Constantinople (Cambridge, Mass. 1745) .
- ٨٣ - ان الكثيرين من المؤرخين ينكرون ان هجوماً روسياً قد وقع عام ٩٠٧ ، وان أشير الى ذلك في The Primary Chronicle . يراجع لهذه النظرية : G. de Costa

Louillet « Y eut - il des invasions Russes dans l'Empire Byzantin avant 860 » in Byzantion XV, 231 - 20.

والذي يترامى لنا ان شيئاً من ذلك وقع فعلاً ، وذلك بعد توقيع المعاهدة التجارية عام ٩١١

Vasiliev Byz. et les Arabes I, 185 - 87 — ٨٤

Condé Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana (Barcelona 1884) I, 227 — ٨٥ نفس المصدر ، ص ١٧٦ ، و

Poupardid Le Royaume de Provence sous les Carolingiens (Paris 1901), p. 240 — ٨٦

Masson, P. De Massiliensibus Mercatoribus, p. 129 — ٨٧

Campaner y Fuertes op. cit., p. 17 - 21 — ٨٨

Masson op. cit. — ٨٩

Duprat « La Provence dans le haut moyen âge » in Bouches du Rhone, Encyclopédie Departementale (Marseilles 1923) II, 33-39. — ٩٠

Ganshof « Note Sor les Ports de Provence, » p. 32. راجع — ٩١
هنالك شيء من الالتباس بين هؤلاء الغزاة المسلمين وبين قراصنة الشمال الذين كانوا يعملون من قاعدتهم في هذه الجزيرة خلال السنتين ٨٥٩ و ٨٦٠ راجع : Annales Vasiliev , Bertiniani in MGH Script. I, 452. وكذلك راجع ,
Russian Attack, P. 47—49.

Arnaud de Verdale Cat. Epis. Mag. in op. cit., p. 500 — ٩٢

Poupardin Le Royaume de Bourgogne (888-1038) (Paris انظر — ٩٣
Patrucco « I Saraceni in 1907) , p. 83-112 . وهناك تفصيلات في
Piemonte et nelle Alpi Orientale » in Biblioteca della Società Storica Subalpini (Pinerola 1908) XXXII.

Campaner y Fuertes op. cit., p. 40 - 56 — ٩٤

Dozy Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne II, 252 - 56. — ٩٥

— ٩٦ نفس المصدر ، ص ٢٦٧ - ٦٨

— ٩٧ البكري (الجزء ١٩٣) ص ٨٤ ، وابن عذاري ج ٢ ص ١٩٩ .

— ٩٨ Vasliev Russian Attack p. 49-65. ان الفكرة القائلة بان اولئك القراصنة الشماليين ظنوا بان لوني هي روما ، قد تكون فكرة خاطئة . فميناء لوني كانت الميناء الهامة الوحيدة على ساحل ليجوريا الايطالي منذ القرن السابع ، ولهذا فهي تستحق المهاجمة بغية سلبها .

— ٩٩ ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠ .

- Theoph. Cont., p. 405 - ١٠٠
- Liudprand Antapodesis, p. 137 - 40. Theoph. Cont, p. 423 - ١٠١
- Nestor, p. 33
- Bury East. Rom. Empire, p. 291. - ١٠٢
- Wiet op. cit., p. 147 - ١٠٣
- ١٠٤ ابن عذاري ج ١ ص ٢٧٠
- Cronica di Cambridge in Amari Biblio Arabo - Sicula I, 283. - ١٠٥
- Chron. Barensis in Mur. Rer. Ital. Script. I, 31 and Lupus - ١٠٦
- Prospatarios in op. cit., V, 38.
- Cedrenus II, 356 - 58 - ١٠٧
- ١٠٨ ابن الاثير ج ١ ص ٣١٧ والنويري ج ٢ ص ٢٦٢
- Luidprand op. cit., pp 137 - 139. - ١٠٩
- ١١٠ نفس المصدر
- ١١١ ابن الاثير ج ١ ص ٣٠١ وابن عذاري ج ١ ص ٣٠١ والنويري ج ٢ ص ٢٦٢ .
- ١١٢ كانت سردينيا اما ذات حكم مستقل او تحت النفوذ او السيادة البيزنطية في هذا الوقت .
- انظر Besta La Sardegna Medioevale (Palerm 1908) , I, 48-60.
- اما كارتا راسبي فيعتقد انها كانت مستقلة . وقد تكون ، شأنها شأن البندقية ونابولي ،
- مبدئياً تتمتع باستقلال ذاتي . وهي حتماً لم تكن تحت الحكم الاسلامي . ويشك بستنا في
- ان الغزوة الاسلامية عام ٩٣٤ كانت موجهة ضد سردينيا . انظر Besta op.cit., p. 47.
- اما فيما يتعلق بكورسيكا فليس لدينا اية معلومات . غير انه من المحتمل انها كانت
- هي أيضاً ذات حكم مستقل لا يدين بالسيادة البيزنطية او الاسلامية .
- ١١٣ Amari Storia II, 217 - 44
- ١١٤ Marçais Berbèrie, p. 147 - 53
- ١١٥ ابن الاثير ج ١ ص ٣٥٣-٣٥٥ وراجع Lupus Propoturios in M G H
- Script V, 54
- ١١٦ Theoph. Cont., p. 453. Cedrenus II, 359
- ١١٧ القيرواني ، ترجمة Pellesier et Pemusat ص ١٠٤ و ابن عذاري ج ١ ص ٢٨٢
- ١١٨ Theoph. Cont., p. 454 - 55. Cedrenus II, 359 - 60
- ١١٩ Amari Storia II, 322 - 24. وابن خلكان ، ترجمة de Slane ج ١ ص ٣٤٠
- ١٢٠ ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠ .
- ١٢١ Dozy Recherches II, 252 - 67
- ١٢٢ ابن خلدون ج ١ ص ٥٤٢ و ابن عذاري ج ٢ ص ٣٦٦

- ١٢٣- ابن عذاري ج ٢ ص ٣٦٢ و ٣٦٨-٣٦٩
- ١٢٤- Lane - Poole op. cit., p. 99 - 100
- ١٢٥- ابن حوقل ، وصف بلرم ، ترجمة (Amari (Paris 1845 ص ٣٨٤٢٦
- ١٢٦- Bury East. Rom. Empire, p. 293 - 94
- ١٢٧- Marçais Berbérie, p. 142 - 43
- ١٢٨- كانت مناجم الحديد واضرابها ملكاً للدولة في بلرم . ومن هذه المناجم كان الامراء يزودون بالمواد اساطيل صقلية التي كانت الدولة تجهزها بالرجال . ابن حوقل ص ٢٨-٢٩
- ١٢٩- راجع : Lévi - Provençal L'Espagne Mussulmane au Xe Siècle (Paris 1932), p. 85-86. و الادريسي ص ٢١٢ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٣٧
- وابن عذاري ج ٣ ص ١٠٣ و ابن خلدون ، ترجمة دي سلين ، ج ٢ ص ٤٠-٤١
- ١٣٠- الكندي ص ٢٧٦-٢٧٧
- ١٣١- Masudi, Prairies VIII, 282 وقد يكون أمير طرسوس هو قائد الاسطول . راجع : Hill, Cyprus I, 281 — 2.
- ١٣٢- نقل دي خويي عن أبي الفرج في المكتبة الجغرافية ج ٦ ص ١٩٥-١٩٨
- ١٣٣- Vasiliev Byzance et les Arabes I, 132
- ١٣٤- Schlumberger Un Empereur Byzantin au Dixième Siècle, Nicephore Phocas (Paris 1933), p. 27 - 30
- ١٣٥- Carta - Raspi op. cit., p. 130 - 33
- ١٣٦- راجع Bury « The Naval Policy of the Roman Empire in relation to the Western provinces from the 7th to the 9th Century » in Centenario della nascita di Michele Amari (Palermo 1910) II. وعلى كل حال فان بوري يخطئ في ادعائه ان الايزوريين قد اهملوا اسطولهم حتى او اخر القرن الثامن او اوائل القرن التاسع . راجع هذا الموضوع في Bury East. Roman Empire, p. 299 , 330
- ١٣٧- Bury The Imperial Administrative System in the Ninth Century (London 1911), p. 108 - 10.
- ١٣٨- نفس المصدر
- ١٣٩- فيما يتعلق بهذا الموضوع ، راجع : Bury « Naval Policy » كان لاسطول كالابريا الحكومي المؤلف من عشرين سفن ذكر في عام ٨٧٧ ، وذلك في موضوع الثامن البابا حنا الثامن المساعدة البحرية من جريجوري حاكم كالابريا . راجع Gasquet, Byz. Emp., p. 475-82. وقد أشير الى هذا الاسطول عام ٨٤٨ عندما قام بغزو مونديللو في صقلية . انظر ابن الاثير ج ٧ ص ٤
- ١٤٠- Wiel, Althea The Navy of Venice (London 1910), p. 15 - 23.

- Leo Tactica, p. 989 ff. - ١٤١
- Lévi - Provençal Hist. de l'Espagne Mussulmane, p. 304 - 22 - ١٤٣
- Bury East. Rom. Empire, p. 253 - 71 - ١٤٣
- ١٤٤ - نفس المصدر ، ص ٢٨٢ - ٨٤
- ١٤٥ - في كتاب رونسيان « رومانوس ليكابينوس » مادة متازة عن أحداث هذه السنين .
- ١٤٦ - ان محاولة سيمون قيصر بلغاريا الهادفة الى كسب محالفة حاكم افريقيا الفاطمي وامير طرطوس كي يكسب القوة البحرية التي تموزه وهو في حاجة اليها ، قد قضى عليها تدخل مبعوثي رومانوس ليكابينوس الى افريقيا . وهذا يكشف لنا عن الدور الذي لعبته القوة البحرية في الحيلولة دون طغيان بلغاريا على بيزنطية . أما أهمية القوة البحرية في هذه الحقبة فطالما نجست في تقديرها حق قدرها . راجع Cedrenus II, 356 ، و Vasiliev Vizantiya i Arabiya II, 222
- ١٤٧ - Wiet op. cit., p. 88 - 95
- ١٤٨ - ابن حوقل وصف بلرم ص ٢٩
- ١٤٩ - اليعقوبي ص ٧٤ و البلاذري ص ٦٦
- ١٥٠ - معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٣٣٣ ، والادريسي ص ٢٣١ ، ٢٣٧ - ٢٣٨
- ١٥١ - الاضطخري ، ص ٦٣
- ١٥٢ - Schaube Handelgeschichte der Romanischer Volker, de Mittelmeergebeite bis zum der Kreuzzuge (Munich and Berlin 1910), p. 3 - 26.
- ١٥٣ - اليعقوبي ، ص ٢١٢ - ٢١٣
- ١٥٤ - رياض النفوس للملكي في 303 (1935), p. Revue des etudes Islamiques
- ١٥٥ - نفس المصدر ص ٣٠٥
- ١٥٦ - Abu l'Arob Classes des Savantes de Ifriqiya: Trans. Ben Cheneb I, 146
- ١٥٧ - ابن خلدون ج ١ ص ٣٦٦
- ١٥٨ - Marçais Berbérie, p. 80 - 82
- ١٥٩ - النويري في ابن خلدون ج ١ ص ٤٥٣
- ١٦٠ - Marçais Berbérie, p. 83 - 84
- ١٦١ - نفس المصدر
- ١٦٢ - البكري ، ترجمة دي سابين ، الطبعة الثانية ، ص ٩ ،
- ١٦٣ - Marçais Berbérie, p. 85 - 87
- ١٦٤ - ان ميزانية الحرب الفاطمية التي جمعت لفتح مصر عام ٩٦٩ قد بلغت ٢٤ مليون دينار ذهباً - ولعمري انه لمبلغ ضخم راجع Lane - Poole, Egypt ص ١٠١ - ١٠٢
- ١٦٥ - Wiet Egypte Arabe, p. 127 - 29

- ١٦٦- البكري ص ٦٥-٦٨ وابن الاثير ج ١ ص ٣١٤-٣١٥
- ١٦٧- Mez Renaissance of Islam, p. 430 - 40
- ١٦٨- البكري ص ٥٥
- ١٦٩- Lombard, M. « L'or Musulman du VIIe au XIe Siècle » in Annales (1947) II, p. 149.
- ١٧٠- نفس المصدر ، ص ١٥٠ ، و Gautier, E. F. « L'or du Sudan dans l'histoire » in Ann. d'hist. Econ. et Soc. (1935) VII, 113 - 23. وللمصادر اقرأ مقالات Monteuil المنشورة في Bulletin de A.O.F (1928 - 9), XI, XII.
- ١٧١- راجع : Lombard op. cit p. 151 وابن خلدون ج ٢ ص ١٠ ، وابن حوقل ص ٢٤٩ وابن عذاري ج ١ ص ٢٤٤ و Abu 'l'Arab, p. 235.
- ١٧٢- Mes Renaissance of Islam, p. 254
- ١٧٣- الاصطخري ص ٢٨٨ . يدعي لومبارد ان اقباط مصر قد دفعوا الجزية بالذهب ، وان الذهب قد تزايد الحصول عليه من قبور الفراعنة في هذه الحقبة . انظر : Lombard op. cit., p. 148-49 و Lane-Poole op. cit., p. 41-42
- ١٧٤- راجع Masudi Prairies d'or III 12 Wiet op. cit., p. 128.
- ١٧٥- Wiet op. cit., p. 109 - 10
- ١٧٦- Lane - Poole op. cit., p. 59 - 60
- ١٧٧- نفس المصدر
- ١٧٨- راجع Lane - Poole op. cit., p. 60-64 وقد حوُظ على هذا الازدهار تحت الحكم الاخشيدي . انظر Mez P. 29—30
- ١٧٩- تنعكس هذه الآراء في المسعودي ج ٣ ص ٤٣-٤٨ . انظر Wiet op. cit., P.169
- ١٨٠- Le Strange, G. Bagdad under the Caliphs p. 77.
- ١٨١- نفس المصدر ، ص ١٧٣ - ٧٤
- ١٨٢- المقرئزي الخط ج ١ ص ١٧٧
- ١٨٣- Mez Renaissance of Islam, p. 467 - 69
- ١٨٤- Marabecek Mitteilungen aus den Papyrus Rainer III, 98
- ١٨٥- Mez op. cit., p. 118
- ١٨٦- نفس المصدر ، وانظر ايضاً Schaubel Handelgeschichte, p. 149.
- ١٨٧- كان حكام مصر قد أوجدوا نوعاً من الخشب يستخرجونه من شجر السنط المحلي ، ولم يكن على مستوى رفيع من الجودة ، مع انه كان يادخ التكاليف . انظر المقرئزي

- ج ١ ص ٢٠٤ و Wiet op. cit., p. 174—75
- ١٨٨٨- راجع موضوع سورية البحرية في اليعقوبي ص ٣٢٧ وعن تجارة سورية الى القسطنطينية انظر The Book of the Perfect V, 1—5
- ١٨٩٠- راجع : Heyd op. cit., p. 43 و Mes op. cit., p. 508-09 والاصطخري ، ص ٢١ و راجع فيما بعد المقدسي ، وصف سوريا ، ترجمة G. Le Strange pp. 91-92, 167
- ١٩٠٠- Mez op. cit., p. 126
- ١٩١١- ياقوت ج ١ ص ٧٣٣، و راجع Lévi-Provençal L'Espagne Mussulmane au Xe Siècle, p. 162-64.
- ١٩٣- نفس المصدر ص ١٦٤-١٦٧
- ١٩٣- ياقوت ج ١ ص ٣١٨-٣١٦
- ١٩٤- نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٧ و ج ٤ ص ٢٠٤
- ١٩٥- نفس المصدر ج ٤ ص ٢٧٥
- ١٩٦- الادريسي ص ٢٠٩ . انه لمن الصعب البت فيما إذا كانت هذه الحرفة قد استغلت في القرن العاشر . قد يكون ذلك .
- ١٩٧- الادريسي ، ص ٢٥٦ و ياقوت ج ٣ ص ٨٨٩ - ٨٩٠
- ١٩٨- al-Makkari Annalectes I, 191-198
- ١٩٩- Lévi - Provençal op. cit., p. 179
- ٢٠٠- نفس المصدر
- ٢٠١- نفس المصدر
- ٢٠٢- الادريسي ص ٢٣٤ ، والمقري ص ١٢٢-١٢٣
- ٢٠٣- الادريسي ص ٢٣٧
- ٢٠٤- ياقوت ج ٣ ص ٧٩
- ٢٠٥- المقري ص ١٣٣
- ٢٠٦- Lévi - Provençal op. cit., p. 185
- ٢٠٧- الادريسي ص ٢٣٥
- ٢٠٨- Lévi - Provençal op. cit., p. 179 - 83
- ٢٠٩- المقري ج ٢ ص ١٩٨ . في بحثه عن المدن الصناعية الرئيسية في اسبانيا
- ٢١٠- كان الغرض من ارسال عبد الرحمن الثالث اسطوله لاحتلال سنجا عام ٩٣١ هو حماية هذه الطريق . راجع ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠
- ٢١١- ابن حوقل ص ٧٣
- ٢١٢- Lombard op. cit., p. 152 - 53
- ٢١٣- ابن خلدون ج ١ ص ٤٦٤

٢١٤- راجع — Kremer Ueber das Einnahmebudget des Abbasider Reiches (Vienna 1887), p. 6 . وفي الوقت نفسه نرى ان الوصولات الخاصة بالضريبة المتعلقة ببابل وخورستان وفارس وايران كانت تذكر بالعملة فقط بدلا من ذكر العملة والنوع الذي دفعت عنه . وهذا يعكس لنا الازدهار المتزايد . انظر: Kremer نفسه ص ٣٠٩-٣٢٣

٢١٥- ومن أسباب تعامل الطريق الفار انجية بالنقد الفضي ما يعود الى ان بلدان اوروبا الغربية كانت تتعامل مع المناطق ذات التعامل بذلك النقد ، أمثال فارس الاسلامية ، والعراق حتى القرن العاشر ، وبذلك تجاوزت مناطق الدينار والبيزات .

٢١٦- De Goeje Internationale Handelsverkeer in de Middeleeuwen, Verslagen in Mededeelingen der K. Akad Van (Wetenschappen, 1909), p. 265. Mez Renaissance of Islam, p. 41.

De Goeje op. cit., p. 265 - 66 — ٢١٧

٢١٨- ابن عذاري ج ١ ص ٢٦٥

٢١٩- Marçais Berbérie, p. 80. Levi - Provençal L'Espane Mussut-man, p. 187 - 94.

٢٢٠- ابن حوقل ص ١٨٢

٢٢١- ابن حوقل ، وصف بارم ، ص ٢٨-٢٩

٢٢٢- Mez Renaissance of Islam, p. 476 - 78

٢٢٣- ابن حوقل ص ٤٢ و ص ٧٠

٢٢٤- ياقوت ج ١ ص ٣٨٥، ٣٩٩

٢٢٥- Mez op. cit., p. 478

٢٢٦- المسمودي ج ٢ ص ٤٣٨ ، والمقريري (الخطط) ج ١ ص ٢٨

٢٢٧- Calendar of Cordova ed. Dozy, pp. 41, 91.

Chron. of Mora Rases in Mem. Acad. Madrid XIII, 37 - 38, 56

٢٢٨- Mez op. cit., 435 - 36

٢٢٩- ياقوت ج ١ ص ٧٧٣ و ج ٣ ص ٣١٦ ، ٣١٨

٢٣٠- راجع أفضل تلخيص لهذا الموضوع في كتاب تاريخ العرب للدكتور حتي ج ٢ ص ٥٢٨-٥٢٩

٢٣١- Lombard op. cit., p. 153.

٢٣٢- نفس المصدر ، ص ١٥٤

٢٣٣- Book of the Perfect IX, 5; X, 4. Michwitz, G. « Byzance et l'économie de l'occident » in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. (1936) IX.

٢٣٤- المسمودي ج ٢ ص ٣ ، الاصطخري ص ٤٦٢

٢٣٥- Cross, S.H. The Russian Primary Chronicle (Cambridge

1930), p. 159 - 63. Const. Porphy. De Admin. Imper., p. 71.

Runciman The First Bulgarian Empire (London 1930), p. 144- ٢٣٦
48. Book of the Perfect IX, 6. Const. Porphy. De Admin.
Imp. pp. 79, 177

Heyd op. cit., p. 68 - 73. -٢٣٧

٢٣٨- عن معاملة التجار الروس في القسطنطينية ، راجع : Cross Primary
Chronicle, p. 150-170.

Lopez « Silk Industry, » p. 35 - 40. Book of the Perfect IX, -٢٣٩
6. Runciman op. cit., p. 148.

Lombard op. cit., p. 153 - 4 -٢٤٠

٢٤١- يعتقد لوبزان ذلك ينطبق تمام الانطباق على تجار الغرب المسلمين في هذه الحقبة ؛ انظر
Lopez op. cit., p. 27—31. وقد كانت طريزون ما تزال المركز التجاري لتجار

الشرق المسلمين . راجع الاصطخري ص ٤٦٢ والمسهودي ج ٢ ص ٣

Book of the Perfect V, 1 - 2, 4 - 5; IX, 6; X, 2. -٢٤٢

ibid V, 1—5 -٢٤٣

Wiet Egypte Arabe, p. 109 -٢٤٤

٢٤٥- نفس المصدر ، ص ١٤٧ - ١٤٨

٢٤٦- انظر Ganshof « Les ports de Provence, » p. 35 - 36 كان ذلك في نفس
الوقت الذي كانت فيه قوات بيزنطية البحرية ناشطة عبر شواطئ فرسيفنتوم . وهكذا
يظهر ان التجار البيزنطيين قد يكونون وصلوا ايضاً الى هذه المنطقة . راجع :

Dupont, A. Les relations Commerciales entre les cités maritimes
de Languedoc et les cités d'Espagne et d'Italie(Nimes 1942), p. 22

Andréadès « Byzance, Paradis de Monopole » in Byzantion -٢٤٧
IX, 171 - 81

٢٤٨- راجع Andréadès « Byzance, Paradis de Monopole » in Byzantion
IX, 171 - 181 عن موضوع مواصلة بيزنطية إشرافها على التجارة والاشخاص
العابرين الاراضي الاسلامية ، تراجع قصة مانت ايليا الكاسترو وجوفاني الذي تجول بحرية
في الاراضي الاسلامية ، والذي القي القبض عليه كجاسوس في ايطاليا البيزنطية .

في . Acta Sanctorum 17 Aug. و Amari Storia I, 554-56

Book of the Perfect XVIII, 24 -٢٤٩

٢٥٠- لقد لاحظ هايد (ص ٥٢-٥٦) « ان البيزنطيين ، على العموم ، لم يهتموا بالتجارة
تجارهم في البلدان المجاورة » . وقد لاحظ ديل نفس الملاحظة . انظر Diehl Byzance

Grandeur et Decadence, p. 96 - 99

٢٥١- تجد تلخيصاً رائعاً لهذا الموضوع في Charanis « The Social Structure of

- Byzantium » in op. cit., p. 52 - 55. Also Neumann, C. Die Weitstellung des Byzantinischen Reiches aus den Kreuzzuege (Leipsig 1895) واما عن المضاربات التجارية الخاصة بالطبقة الارستقراطية في شمال افريقيا فارجع الى النويري في ابن خلدون ، ترجمة دي سلين ج ١ ص ٣٥ - ٤٣٦
- ٢٥٢ - Jus Graeco - Romanum ed. von Lingenthal III, 246 - 47, 292-96
- ٣٥٣ - لقد ألغى كل من نيسيفورس فوكاس ، وباسيل الثاني هذه القوانين التي سار عليها الحكام الاوائل . انظر Graeco - Romanum III, 299, 303
- ٢٥٤ - عن نشاط قراصنة فر كسينتوم المسلمين ، انظر Tyler, J.F. Alpine Passes (Oxford 1930) p. 55 - 56 وعن تفاهة لانجيدوك التجارية في هذه الحقبة ، انظر Schaubé op. cit., p. 100 and Dupont op. cit., p. 24
- شاطيء ايجوريا الايطالي في Lopez « Orig. du Capit. Gén. » p. 434 - 41
- ٢٥٥ - اقرأ عن عدم اهمية - سردينيا في هذا الوقت Carta-Raspi op. cit., p. 149- 91 وعن كورسيكا Cesari—Rocca and Villat Histoire de la Corse (Paris 1916) P. 39—41.
- ٢٥٦ - Diehl Venise, p. 18 - 21. Heyp op. cit., p. 110 - 12
- ٢٥٧ - اقرأ Liber Pont. I, 443 و Codex Carol. cd. Gelzer epis. LXXV عن تجارة البندقية بالرقيق في القرن الثامن . واما في القرن التاسع فراجع Muratori Annali d'Italia p. 960 وفي القرن العاشر راجع Schaubé op. cit., p. 8
- و Mez Ren. of Islam, p. 159 و Amari Storia II, 199 - 200
- ٢٥٨ - Chron. Salern. in MGH Script. III, 526. Heyd od. cit., p. 89- 90. Gasquet Byz. Emp., p. 420 - 23. Amari Storia II, 521 - 23.
- ٢٥٩ - Gay Itali Mer., p. 247 - 53
- ٢٦٠ - Regii Neapolitani Monumenta (Naples 1845), pp. 129, 143, 178. Monneret de Villard « La Moneta in Italia durant l'alto medio eva » in Rev. Ital. di Num. (1919 - 20) XXXIII — XXXIII. Bloch, M. « Le Problème d'or au moyen âge » in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. (1933) v, 2 - 3
- ٢٦١ - Cessi « Pacta Veneta » in Arch. Ven. n.s. (1928 -) V - VI. Diehl Venise, p. 18. Cessi Venezia, I, 41 - 43.
- ٢٦٢ - Solmi L'amministrazione finanziaria del Regno Italico, p.80-110
- ٢٦٣ - راجع Tyler Alpine Passes, p. 147 - 48 وعن اغلاق مسلمي فر كسينتوم الطرق التجارية الى فرنسا عبر مرات جبال الالب ، انظر Tyler, op. cit., p. 55 - 7 and Sabbe « Importation des Tissus » in Revue Belge (1935) XII, 813 - 23 .

- Heyd op. cit., p. 86. Schaube op. cit., p. 89. —٢٦٤
- Heyd op. cit., p. 80. Luidprand Antapodesis trans. —٢٦٥
- Wright, p. 207
- Besson Mémoires du Diocèse de Genève, p. 473. Ochlman —٢٦٦
- « Die Alpenpasse im Mittelalter » in Jahrbuch für Schweiz
geschichte III, 248 - 9.
- Schaube op. cit., p. 92. —٢٦٧
- ٢٦٨ نفس المصدر
- Tyler op. cit., p. 144 - 5 —٢٦٩
- ٢٧٠ نفس المصدر ، ص ١٥٤ - ١٥٧
- ٢٧١ من الطريف أن نلاحظ أن الطريق البحرية المؤدية إلى إسبانيا لم تستخدم في هذه الحقبة
لتجارة الرقيق انظر Agob. Lugdun. Archiep. Epistolae in MGH
Epis. v, 185 Mir St. Bert. in Acta Sanct. Bol., Sept. 1, p. 597.
ويقال ذلك أيضاً عن منتصف القرن العاشر. راجع : Vita Joh. Abb. Gor. in :
MGH Script. IV, 369 - 75.
- Ganshof op. cit., p. 36 - 6. —٢٧٢
- Lib. Monarch de Hyde ed. Edwards in Roll Series, 154 —٢٧٣
- Sabbe « Quelques Types de Marchands des IXe et Xe siècles » —٢٧٤
- in Revue Belge (1934) XIII, p. 178 - 80
- ٢٧٥ راجع De Goeje op. cit., p. 265 يجب علينا أن نعترف بأن الأعمال المدوالية
بين الأمويين في إسبانيا والكارولنجيين ، تلك الأعمال التي لم تنته حتى عام ٨٦٤ ،
وكذلك نشاط قراصنة فرسينتوم المسلمين من عام ٨٨٨ وطوال هذه المدة ، قد أزهجت
التجارة من شال غربي إيطاليا وجنوبي فرنسا كما أن شمول المنطقة المتعاملة بالنقد
الذهبي لعالم البحر الأبيض المتوسط العربي ، ومن ضمنه إسبانيا ، بينما كانت أوروبا
الغربية (خارج جنوبي إيطاليا وحوض نهر البو) ضمن المنطقة المتعاملة بالنقد الفضي
أدى إلى ازعاج التجارة نفسها . انظر Bloch « Problem d'Or, » p. 7 - 9
- Wiet Egypte Arabe, p. 86. —٢٧٦

الحروب الصليبية وأجهار

بقلم : جون ل. لامونت

الدوافع الدينية في الحروب الصليبية وحروب المسلمين ضد اللاتين في سورية في القرنين
الثاني عشر والثالث عشر .

إن أهداف الحروب ، وأسباب الحصومات والمنازعات ، هي دائماً موضع
جدل . ففي فورة التحضير للحرب ، وفي حمى التهيؤ لها ، تضخم بعض
أهداف الحرب ودوافعها . ولكن العقل النماحص ، الناظر إلى الأمور بهدوء ،
لا يعطي هذه الأهداف إلا أهمية أقل مما اسبغ عليها في تلك الأحوال . حتى
وعندما تبدو هذه الدوافع محددة تمام التحديد ، واضحة كل الوضوح ، فلا
يد أن هنالك أهدافاً ثانوية تساعد على نشوب الحرب بصورة فعلية . وقد
يصح في هذه القضية القاعدة العامة التالية : تضخم الأهداف المثالية والعقائدية
للحرب بغية كسب تأييد الشعب ، على الرغم من أن الدوافع الاقتصادية
والسياسية قد تكون ، في الحقيقة ، أقوى من العوامل العقائدية التي تحظى
بدعاية واسعة .

فصل كتبه جون ل. لامونت ، وظهر في كتاب « تراث العرب » ، تحرير الدكتور نبيه أمين
فارس ، نشر مطبعة جامعة برنستون ، عام ١٩٤٤ .

ليس هنالك فضية تثير الناس البسطاء مثل الدين . ففي الحمية الدينية شيء مُقدّر يجعل الناس مشتاقين وراغبين بالمخاطرة بحياتهم مقابل التمتع بتلك اللذة الغامضة ، لذة افناء الأشخاص الآخرين الذين يختلفون وأياهم في تحديد صفات الباري ، أو في الطريقة المثلى لأقامة شعائر عبادته . ففي العصور القديمة ، عندما كان لكل قبيلة اله خاص بها ، كانت كل قبيلة تدعو إلهها ليؤيدها في الوصول إلى أهدافها ، ولينصرها على أعدائها . وكانت هزيمة القبيلة تفقد إلهها جلاله وهيبته ونفوذه . لأن هزيمة القبيلة كانت تعني أن إلهها ليس من العظمة والقوة بحيث يضمن لشعبه النصر في محاولتهم الاستيلاء على أراضي جيرانهم ونهب متاعهم . لقد سقطت آلهة قرطاجنة عندما أندحر أسطولها في الحروب القرطاجية ضد رومة . ولو أن قرطاجنة انتصرت في تلك الحروب لكان من المحتمل جداً أن يحتل البعل مركز الصدارة بين جمهور آلهة الرومان . « إن صوت الشعب هو صوت الله » . وليس بين دعوة الاله لينصر القبيلة ، أو الشعب ، ويحقق لها أهدافها ومطامعها ، وبين الزعم بأن رغبات الشعب هي إرادة الله ، غير خطوة صغيرة . واستطيع أن أقول أن القرطاجيين الطيبين كانوا مقتنعين كل القناعة بأن البعل أرادهم أن يحاربوا الرومان . وكانت امبراطورية أثينا تعني ، حتماً ، مجد الإلهة أثينا وعزتها . وكان الآلهة في العصور القديمة تشترك شخصياً في الحروب التي تنشب بين أتباعها . وإذا كان ظهور الآلهة بأشخاصهم قد قل منذ زمن شاعر اليونان هوميروس ، فإن اهتمامهم بأحوال الناس لم يتضاءل . وكان القديسون والملائكة يحاربون جنباً إلى جنب مع الجيوش النصرانية في العصور الأولى . واستخدم الأمباطور قسطنطين . « بهذه العلامة تغلب » (أي علامة الصليب) في صراع دنيوي محض . وأعلن الألمان باعتزاز ، في الحرب العالمية الاولى ، « إن الله معنا » . أما في الحرب الدائرة اليوم (١) ، فإن الألمان ، وقد الغوا الله ، لا يستطيعون أن يدعوه لنصرهم . ولكنهم اتخذوا القومية الجرمانية بديلاً عن فكرة الله :

(المترجم)

(١) يقصد الكاتب الحرب العالمية الثانية .

وأصبحت حماستهم لاعلاء اسمها ، والاعتزاز بمجادها ، لا تقل عن حماسة المخلصين من ابناء اية طائفة دينية أخرى . لقد اتخذ الصراع ضد النازية اليوم ، عند كثير من الاتقياء المخلصين ، طابعاً دينياً . وذلك أن هؤلاء الاتقياء يعتقدون أنهم ، بدفاعهم عن الديمقراطية والمحافظة عليها ، إنما يدافعون عن دينهم ، ويحمون مبادئ العقيدة المسيحية . ولعل أحد اسباب تعاون النازيين واليابانيين في الحرب أن ابناء الشعبين يقدسون ملوكهم وأباطرتهم فهم لذلك لا يرون في تعاونهم هذا هدماً لدينهم . أما الإيطاليون فلطول ما عاشوا قرب ممثلي المسيح الزمانيين لم يأخذوا مأخذ الجدل الهجمات الموجهة ضد سلطانه على الأرض .

إن الحروب الصليبية ، دون ريب ، اشهر الحروب الدينية في التاريخ . فقد خاض ، في ساحات سورية ، دينان عظيمان حروباً مريرة . لقد صارع المسيح محمد حيث صارع الشيطان من قبل (١) . وكانت جملة « هذه هي إرادة الله » هي صيحة الحرب في الحملة الصليبية الاولى . وقد اثرت الهستيريا الغوغائية بالرجال الذين احتشدوا لسماع الخطاب الحماسي الذي القاه البابا اوربانوس في كلارمونت بدرجة لا تقل عن تأثيرها في وجهاء السادة الفرنسيين الذين تنازلوا عن حقوقهم الأقطاعية تحت تأثير هستيريا الحب الأخوى في ليلة ٤ آب ١٧٨٩ المشهورة . وكان خطاب البابا اوربانوس فذاً في شدة إثارته وقوة إقناعه . فقد ذكر النصارى بالعار الذي يلحقهم من جراء تركهم الكفار يعتدون على حرمت القبر المقدس والأماكن المقدسة الأخرى في فلسطين . ودعاهم إلى إرجاع هذه المناطق إلى المسيح . ان حجاج بيت المقدس يُضطهدون ويُعذَّبون ، فيجب أن تفتح الطرق ، وتبقى حرة يسلكها الحجاج آمنين . (وهذا مبدأ استهوى سامعي خطبة اوربانوس كما يستهويننا اليوم مبدأ حرية

(١) كان الصليبيون يمتثلون للمسلمين كنزاً آثمين . وقد نقل الكاتب تعابيرهم ، وآراءهم ، كما كانت متداولة في تلك الايام ليضمني على مقاله جراً قريباً من الجور الذي وقعت فيه الحوادث . ولم يرد بإيراده لهذه التعابير ان يطمئن بالدين الاسلامي الخفيف ، او برسوله العظيم .
(المترجم)

البحار). إن الأتراك القساة يضطهدون النصارى الشرقيين اضطهاداً وحشياً .
(إن اضطهاد الناس وانتهاك حرمتهم يدفع الناس أبدأً إلى ارتكاب أعمال
العنف والقتل) . ولم ينس اوربانوس أن يذكر مستمعيه بالارباح المادية والروحية
التي سيجنونها الصليبيون . ان من يموتون في سبيل القضية سينالون المغفرة
والخلاص . أما مدن « أرض الميعاد » الغنية فستكون جزاء من يحتلها من
الاحياء . ولم يشر البابا إلى الفائدة العظيمة التي ستجنونها السدة البابوية من قيادة
جيش ضخم يسير تحت راية البابا ، كما لم يشر إلى الأثر العظيم الذي سيركه
مثل هذا الجيش البابوي اللجب في نفوس الأباطرة والملوك . ولم يشر البابا إلى
النكسات التي نزلت بالكنيسة على أيدي السلطات الزمنية ، وإلى أن الحملة
الصليبية ستذكر عاهل الأمبراطورية الرومانية المقدسة بأن خادم خدام الرب (١)
ما زال قادراً على القيادة وإصدار الأوامر . لقد أكد اوربانوس ، شأن
المختصين بفن الدعاية ، الأهداف العقائدية للحملة الصليبية . وكانت هذه هي
رسالته للصليبيين : السلام للنصارى ، والموت لأعداء الدين . وكانت خطبة
البابا وافية بالمرام . لقد تأثر المستمعون بالخطبة تأثراً شديداً . فأخذوا يهتفون
ويبكون . وأخذ الناس يصنعون ، على عجل ، صلباناً ويضعونها على صدورهم .
وسارع الرجال ، من مختلف الطبقات والاصناف ، يتعهدون بالاشتراك في
الحرب المقدسة . وعين البابا واعظين ومبشرين متنقلين « ليحملوا الرسالة إلى
جميع الشعوب » وليحثوا الناس على التطوع في هذه الحرب المقدسة . وكانت
مواعظ أولئك المبشرين عظيمة التأثير على الناس ، يشهد على ذلك الفصل
المشهور الذي كتبه وليم أوف مالميسبري ، كما وتشهد عليه شهرة بطرس
الناسك . كانت الحملة الصليبية التي قام بها الفلاحون تتميز بعنف العاطفة وبشدة
الغباوة وبناتجها السلبية ، غير أنها كانت الحملة الأولى التي كانت غايتها دينية
بحثة . وبينما تطوع عدد كبير من القادة في « صليبية الأمراء » مدفوعين بدوافع
دينية في جوهرها ، فقد شارك آخرون في الحملة لكسب مغنم الدنيا أكثر مما

(١) اي البابا .

(المترجم)

فعلوا في سبيل اعلاء مجد الرب . لاشك في صدق الدوافع التي حملت غودفري على الاشتراك في الحملة للتكفير عن ذنوبه السابقة ، ولنيل الخلاص لنفسه . ويحتمل أن يكون روبرت أوف نورماندي وروبرت أوف فلاندرس مدفوعين ، إلى حد كبير ، بدوافع دينية ، وان كنت ارى انهما كانا مدفوعين بدافع آخر ، إلى جانب الدوافع الدينية ، ألا وهو أن الحملة الصليبية أتاحت لهما الفرصة ليصبحا بطلين . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم بان بوهيموند أوف تورنتو قد ذهب لسبب غير رغبته في تأسيس أمارة في الشرق . كما كان ريموند أوف سنت جيلز (١) ، بطل الحروب الأسبانية ، يطمع في الاستيلاء على قطعة من أرض سورية الحميلة . وأغلب الظن أن أتباع هؤلاء القادة قد اشتركوا في الحملة لأسباب عديدة . فقد ذهب بعضهم مدفوعين ، بحماستهم الدينية المحضة ، وذهب بعضهم فراراً من رتابة حياتهم المملة ، أو تخلصاً من السنة زوجاتهم السليطة . وحمل بعضهم الصليب حباً بالمغامرة والمخاطرة . وذهب بعضهم لمجرد أن الآخرين قد فعلوا ذلك . ولكن لنا أن نفترض بان عامة المحاربين يومذاك ، كما هم في زمننا هذا ، كانت تحفزهم الأهداف المثالية التي ينادي بها قادتهم ايضاً ، وأن الحملة الصليبية الاولى كانت ، بنظر جمهور المشتركين فيها ، حملة دينية في جوهرها . ولكن ما شأن المسلمين الذين سار الصليبيون لحربهم ؟ لقد كان للمسلمين ، ايضاً ، حربهم المقدسة المسماة بالجهاد . لقد قام المسلمون بفتوحاتهم الاولى ، التي كانت توسعاً محتوماً للشعب العربي النشيط ، تحت ستار نشر الدين . وقد حمل المسلمون ايضاً « الكتاب إلى جميع الأمم » ، وفتحوا البلاد ، وحملوا الناس على اعتناق دينهم الجديد في الوقت نفسه . كان المسلمون في عهد الخلفاء الاولين ، يهاجمون بلاد الكفار ، وقد حمل الجهادُ راية الرسول من مضيق جبل طارق إلى حدود الهند . ولم تكن الحروب الصليبية سوى هجوم مضاد شنه النصارى . ومن المعقول جداً أن يتوقع المرء أن ينهض المسلمون ويتحدوا ليصدوا الهجوم الموجه إلى ديار المسلمين . ولو كان الدين

(المترجم)

(١) يسمى في المصادر العربية سنجيل

هو الدافع المسيطر على عقول المسلمين ، كما يزعم كثير من الكتاب ، لما فعل المسلمون غير هذا . ولكن ما حدث في الحقيقة كان على الضد من هذا تماماً . لم تكن الحروب الصليبية ، بنظر المسلمين ، سوى حوادث مزعجة في تاريخ الصراع الطويل من أجل الاستيلاء على سورية . كانت الحروب الصليبية حروباً كبرى ، وعلى هذا فقد احتلت مكاناً بارزاً في تواريخ المسلمين عن تلك الفترة . ولكن هذه الحروب لم تكن تتمتع بالأهمية العظيمة التي يحاول المؤلفون الغربيون أن يصفوها عليها . لقد تجاهل الحلفاء الحملات الصليبية في بادئ الأمر ، ولم تستطع تلك الحملات أن تقلقل مراكز القوة في الإسلام كما فعلت الغزوات التركية والمغولية . ولم تكن تلك الحملات من الأهمية بحيث تؤدي إلى وحدة حقيقية في العالم الإسلامي . ولماذا يجب أن تكون تلك الحملات عامل توحيد ؟ لقد كانت الحروب الصليبية أعظم أهمية للنصارى منها للمسلمين . ومع ذلك فإنها لم تنجح في توحيدهم .

يتفق جميع مؤرخي الحروب الصليبية اليوم على أن أحد العوامل الرئيسية في نجاح الحملة الصليبية الأولى كان تفرق كلمة حكام سورية وعدم مقدرتهم على التعاون عندما جاءت القوات النصرانية إلى الشرق . كانت سورية ، في أواخر القرن الحادي عشر ، مقسمة إلى عدد كبير من الدويلات شبه المستقلة . وكانت البلاد في مطلع ذلك القرن مجزأة بين دولة الروم والخلافة الفاطمية في القاهرة . ولكن غزوات السلاجقة الأتراك حطمت هذا التوازن في القوى ، وخلفت الفوضى الشاملة في جميع أنحاء سورية .

ينظر المؤرخ إلى حملة البارسلان في عامي ١٠٧٠-١٠٧١ ، عادة كأنها مجرد معركة مانزكرت التي حطم فيها القوات الرومية . على أن البارسلان قد حطم قوة الفاطميين أيضاً . فقد استولى السلاجقة ، نتيجة لتلك الحملة ، ليس فقط على القسم الجنوبي من الأناضول والقسم الشمالي من سورية ، وإنما اندفعوا جنوباً فانتزعوا دمشق والقدس من أيدي المصريين . وأصبحت سورية ، في الفترة التي عقت موقعة مانزكرت ، مقسمة إلى عدد كبير من الدويلات

بعضها خاضع للسلطان ، ومعظمها مستقل استقلالاً تاماً . وكان تُتَشُّ ، وهو أخو السلطان مَلِكْشَاه ، أقوى حاكم في سورية وفلسطين . فقد استولى على دمشق والقدس وعكا ومعظم فلسطين وجنوبي سورية . وكان يقف حاجزاً بين السلاجقة في قونية وبين الفاطميين في مصر . وفي عام ١٠٨٦ هزم تُتَشُّ سليمان بن قُتْلُمُش صاحب قونية في معركة للاستيلاء على حلب . وكان تتش على وشك أن يصبح الحاكم المطلق في سورية لولا أن انتزع منه مَلِكْشَاه ثمرة انتصاره ، إذا أنه استولى على مدن الشمال وعين امراء مواليين له على كل من حلب والرَّها وانطاكية .

ولما توفي ملكشاه ، في عام ١٠٩٢ ، أراد تتش أن يفيد من الحرب الأهلية التي اندلعت بين ابناء السلطان المتوفي . فقد سارع واجبر امراء المدن السلجوقية على قبول حكمه . ثم اندفع شرقاً ، في عام ١٠٩٤ ، محاولاً الاستيلاء على السلطنة نفسها . ولكن بَرَكِيَارُق ، اكبر ابناء ملكشاه ، استولى على السلطنة ، بعد أن تخلص من اخوته ، وارغم عمه تتش على التراجع الى سورية . على أن تتش ظل محتفظاً بدمشق وحلب ، كما أن عامليته طوروس الأرمني وسُقْمَان بن أُرْتُق ظلا محتفظين بالرَّها والقدس . وعند وفاة تتش ، في عام ١٠٩٥ ، ورث ابنه رِضْوَان ودُقَاق حلب ودمشق . ولكن الفاطميين غزوا جنوبي سورية ، وطردهوا الارتقيين من القدس في عام ١٠٩٦ . ويظهر أن بَرَكِيَارُق كان لا يبالي بما حدث في سورية ، وكان راضياً بما كان له من سلطان مبهم على ابني تتش ، وان كان قد ساعد قائده كَرَبُوقَا الذي استولى على الموصل من امراءها العقيليين ، وأصبح العامل الأول للسلطان في الغرب .

إن هذا الاستعراض السريع للحوادث في سورية لا يعطينا إلا صورة ناقصة جداً عن الفوضى التي كانت تعم البلاد حين قدمها الصليبيون . فان عدداً قليلاً من الأمراء الأتراك كان يعترف بسلطة السلطان ، وقليل منهم من كان يعترف بسلطة الآخر . أما الباقون فكانوا يتنافسون ويتنازعون ، وكان كل واحد منهم يسعى لتوسيع أمارته على حساب جيرانه . فقد كان قِلِج ارسلان صاحب

قونية ، وكربوقا صاحب الموصل ، ورضوان صاحب حلب ، ودقاق صاحب دمشق ، وعمال الفاطميين في القدس وعسقلان ، والأرمن في قيليقيا ، والدانشمندیون في قبدوقية ، والارتقيون الذين انتقلوا إلى ديار بكر ، ينازع بعضهم بعضاً ، ويرتاب أحدهم بالآخر . وكان التعاون بينهم أمراً مستحيلاً ، فاستطاع الصليبيون أن يحاربوهم واحداً بعد واحد .

كانت الحملات الصليبية الأولى موجهة ضد سلاجقة قونية . فقد استولى الصليبيون ، بالتعاون مع الروم ، على نيقية . ثم دحروا الأتراك في معركة مكشوفة في دوريلي . وعلى الرغم من أن أمراء سورية قد أحسوا بخطر الغزو الصليبي احساساً ضعيفاً غامضاً فإنهم ابتهجوا لانكسار أخصائهم من الأمراء في الشمال ، ولم يقدموا لهم أية مساعدة . وكان ياغي سيان ، عامل بركيارق على انطاكية ، على خلاف مع رضوان ودقاق . ولم يتوقع أن يأتيه أي عون من غير الموصل . وقد جاءه هذا العون . صحيح أن عدداً من جنود دمشق وحلب شاركوا في الحملة التي قادها كربوقا لنجدة انطاكية . ولكنهم ، فيما قيل ، هربوا في ساعة المعركة وتركوا كربوقا يواجه الهزيمة . وبينما كان الصليبيون يحاصرون انطاكية جاءهم سفراء من قبل الخليفة الفاطمي يعرضون عليهم التحالف ضد الأتراك . وفي هذه الاثناء استقبل طوروس صاحب الرها الصليبيين في أمارته راضياً مسروراً ، ونخلع طاعة السلطان المسلم . وفعل أمراء قيليقيا الأرمن مثل هذا . وقدمت مختلف الطوائف النصرانية ، كالموارنة واليعاقبة والنساطرة والأرمن ، مساعدات ثمينة للصليبيين في حروبهم . أما الأمراء العرب فقد ارتضوا أن يدفعوا الجزية لهؤلاء الفاتحين ، وأن يسمحوا لهم بالمرور في بلادهم . ولعلهم كانوا يأملون أن يُهزم هؤلاء الغزاة على أيدي الأمراء الأقوياء في الجنوب . وفي معمران الفوضى والاضطرابات التي سادت القرن السابق اعتاد الناس على سرعة تبدل الحكام والاسياد ، الروم والأتراك والعرب والأفرنج ، ولم يعودوا يهتمون بجنسية من يحكمهم . وقد أمّل النصارى من أبناء الشعب ان يلقوا معاملة افضل على أيدي أبناء دينهم ، ولهذا السبب ساعدوا

الغزاة . أما اكثريّة المسلمين فكانوا غافلين ، غير مهتمين بما يجري . وأما أمراء المسلمين فقد اثرت فيهم قوة الأفرنج ومنعتهم تأثيراً عظيماً ، ولم يريدوا أن يساعدوا بعضهم بعضاً على القيام بمقاومة فعالة لئلا يجلبوا على أنفسهم إنتقام الغزاة . كانت فترة احتلال الأفرنج لسورية فترة مليئة بالحروب المتواصلة بين الدول الإسلامية والنصرانية ، وبالرغم من أنه كانت تقع فترات من السلم بين الحملة والحملة ، فإن الحرب كانت الشيء المعتاد آنذاك . وتكاد لا تخلو سنة من سني تاريخ مملكة القدس من ذكر حرب أو نزاع أو مناوشة . ولكن هذه الحروب المتواصلة لم تكن حروباً دينية بتاتاً . ولا يقل تاريخ أية امارة اقطاعية في اوربا الغربية عن تاريخ الإمارات الصليبية في ذكر مثل هذه المناوشات والحروب الصغيرة . كانت القضية الرئيسية هي السيطرة على سورية . ولكن لم يكن بمستطاع أية دولة أن تسيطر على سورية سيطرة ناجحة دون أن تتحكم في المناطق الساحلية . كما انه لم يكن بمستطاع سكان السواحل أن يسيطروا على البلاد دون أن يحكموا الأقسام الداخلية . وبناء على هذه الحالة فقد أصبح الصدام بين سكان البلاد المتعادية أمراً محتماً . ومما يثبت هذه استعراض تاريخ البلاد الشامية في هذه الفترة . وما لا شك فيه أن عدد الحروب والمناوشات بين الدول الإسلامية المتنازعة كان يعادل عدد الحروب بين الدول الإسلامية والدول النصرانية ، وربما كان عدد الحروب الأهلية بين الأمراء النصارى لا يقل عن عدد الحروب بينهم وبين المسلمين . وبالإضافة إلى ما تقدم فإن المسلمين والنصارى لم يترددوا في التحالف مع أعداء دينهم ضد أبناء ملتهم . ان المحالفات غير المقدسة كانت الصفة المميزة لتاريخ الإمارات اللاتينية في سورية .

وسرعان ما تعلم النصارى الغربيون الذين استقروا في سورية كيف يسايرون جيرانهم المسلمين ، او على الأقل ان يتعاملوا معهم كما كانوا يتعاملون مع أبناء ملتهم من النصارى . وتعلم أبناء الديانتين أن يحترموا بعضهم بعضاً لما عندهم من صفات وفضائل . لقد كيّف اللاتينيون أنفسهم لأساليب الحياة الشرقية ، وتبنوا العادات الشرقية ، واختاروا الملابس الشرقية . وتلطفت عادات الأفرنج.

الحشنة باختلاطهم بشعوب الشرق الارقي اختباراً ومعرفة . وأخذ المسلمون ايضاً يكبرون شجاعة اعدائهم ووفاءهم بالعهود وفروسيتهم عندما يتاح لهم ملاحظة هذه الحصال الحميدة . وكانت الالتقاءات الودية شائعة بين امراء الملتين . أما اتفاقيات الصيد والمباريات الرياضية فيعرفها جيداً قراء كتاب « الاعتبار » لأسامة بن مُنْقِذ . وقد بحث العلاقات التجارية والمعاملات اليومية بين الطبقات الشعبية من الفريقين كل عداً ديني بينهما . ومحا الزواج المختلط الفوارق العنصرية والدينية بين الفريقين . ونشأ في المدن التي حكمها الأفرنج مجتمع عالمي النزعة ما زالت الشواهد الصامته عليه قائمة في آثار الكنائس الغوطية المحاطة بالابنية الشرقية . وقد انتج هذا المزج بين الشرق والغرب حضارة فاقت ، في كثير من النواحي ، كل الحضارات القائمة آنذاك . وقد يُلمَح في تلك الحضارة بذور أجمل جوانب حضارة عصر الاحياء الاوربي .

يجب أن يُميز تمييزاً واضحاً بين تسامح الأفرنج الذين استوطنوا سورية زمناً طويلاً وبين تعصب الصليبيين القادمين حديثاً من الغرب . لقد حاولت أن ابين في محل آخر هذا الفرق بين وجهتي النظر هاتين ، ووضحت أن الأفرنج الذين استوطنوا البلاد الشرقية استطاعوا أن يعاشوا جيرانهم المسلمين وأن يكسبوا صداقتهم خيراً مما استطاعوا ذلك مع حلفائهم الغربيين في كثير من النواحي . وهذا وليام مطران صور يشكو من تصدع العلاقات الودية مع مصر الذي أدى إلى خراب التجارة . أما في مجالس مملكة القدس فقد كان القواد القادمون حديثاً من الغرب هم الذين كانوا دوماً يطلبون شن الحرب على المسلمين . يجب أن يستثنى من هذا ، بطبيعة الحال ، المنظمتان العسكريتان : فرسان الداوية (١) وفرسان الاسبتالية (٢) . على أن هاتين المنظمتين كانتا أشبه بطائفتين من طوائف الرهبنة . وكان أفرادهما يقسمون على القيام بالحرب

(١) Templers اي فرسان المعبد، او فرسان الهيكل ، او الهيكلانيون . والداوية هو الاسم العربي القديم لهذه المنظمة .

(المترجم)

(٢) Hospitalers

المقدسة في كل الاحوال ، ومهما بلغت التضحيات . نعم كان رجال الدين المحترفون من الطرفين يحضون دائماً على متابعة الجهاد . ولكن هذا البحث لا يعني الا بموقف الحكام الزميين . ان كتب التاريخ التي ألفها اللاتينيون الغربيون والشرقيون تعكس موقفهم من المسلمين . كان الكتاب الغربيون كأمبروز مؤرخ الحملة الصليبية الاولى ، وجاك دي فيتري ، يكترون من ثلب المسلمين عندما يتحدثون عنهم . بينما كان الكتاب الأفرنج الشرقيون كصاحب التاريخ الذي يعد تكملة لوليام الصوري ، وفيليب دي نوفارا ، متحررين من العصبية الدينية .

والظاهر أن غروسيه كان يعتبر هذا التسامح الديني لوتاً من ألوان الخنثة والانحطاط الخلقي . وكان الجيل الناشئ من الأفرنج المستوطنين في سورية ، كما يقول دي فيتري ، « جيلاً شريراً ضالاً آثماً خبيثاً منحطاً » ؛ أما أنا فأرى أن انعدام التعصب الديني دليل على رقي الشعب . وعلى الرغم من الآراء الواضحة التي أعلنها الكتاب الأعلام من امثال دي فيتري وغروسيه فأني لا أجد أي دليل على الانحطاط الخلقي بين الأفرنج الذين استوطنوا سورية في أواخر القرن الثاني عشر والثالث عشر .

كما أنني لست واثقاً من أن الحماسة الدينية التي رافقت الحملة الصليبية الاولى قد استمرت طوال حياة الرجال الذين قادوها . لقد ادرك ابناء الجيل الاول أن « بينهم وبين جيرانهم كثيراً من الأمور المشتركة » على الرغم من أنهم « كانوا يعتبرون كل سورية الإسلامية ارضاً للميعاد لا أصحاب لها » هذا من حيث المحاولات التي كانت تجري للاستيلاء عليها . ولست أعتقد أن الصليبيين حاولوا الاستيلاء على البلاد الإسلامية لكونها بلاداً إسلامية . فالحقيقة أن الجيل الأول من الصليبيين حملوا الصليب وخرجوا ليستولوا على البلاد ويؤسسوا فيها أمارات لهم . وكانت البلاد ، بصورة عامة ، بأيدي المسلمين ، وعلى هذا فقد تعين عليهم أن يحاربوا المسلمين للاستيلاء على ما ملكت أيديهم . أن سيرة تنكريد (وهو أحد عظماء الصليبية الاولى ، الذي اثلج قلب اغوير

بذبحه المسلمين بشكل وحشي عند ما احتل القدس وانهبها) تعطينا شواهد عديدة على أن امراء الحملة الصليبية ، عندما اندفعوا بسياستهم التوسعية ، كانوا يستهدفون غايات دنيوية محضة ، وأنهم كانوا على استعداد ، حين تدعو الضرورة للتفاهم مع اعدائهم المسلمين . فكان تنكريد مصمماً على انشاء أكبر دولة ممكنة . وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لم يجد أي بأس في أخذ البلاد من أيدي المسلمين أو اليونان أو الأرمن أو من أيدي ابناء جنسه الأفرنج .. إن الزمن والنشاط اللذين انفقهما تنكريد في محاولة الاستيلاء على اللاذقية وغيرها من المدن النصرانية من أيدي حكامها اليونان والأرمن يعدلان الزمن والنشاط اللذين انفقهما في محاربة الأتراك . أما سيرة بلدوين دى بورغ ، وخاصة في أيامه بالرها ، فلا تنقض هذه القاعدة العامة .

من الطبيعي أن يتوقع المرء أن يجد في الفترة الاولى من غزوات الأفرنج التي تلت مباشرة الحملة الصليبية الاولى ، حروباً دينية حقيقية . ولكننا ، حتى في هذه الفترة ، نجد بعض الأمثلة الممتازة على قيام محالفات بين المسلمين والنصارى . لقد حفزت الفوضى التي جلبها الصليبيون إلى سورية امراء المسلمين على مهاجمة بعضهم بعضاً ، وعلى الاستفادة من مصاعب جيرانهم الذين هاجمهم الصليبيون . وبينما كان رضوان صاحب حلب يدافع عن نفسه أمام هجمات تنكريد ، عام ١١٠١ ، هاجمه جمال الدولة صاحب حمص . وعقد بيكتاش ، في عام ١١٠٥ ، حلفاً مع اللاتينيين ضد أخيه دقاق صاحب دمشق . وكان رضوان صاحب حلب يهتم بصراعه ضد أخيه في دمشق أكثر من اهتمامه بحرب اللاتينيين . وفي عام ١١٠٥ وافق رضوان على دفع جزية لتنكريد حتى يتفرغ للحرب التي يخوضها في الجزيرة . ولم يكن النصارى أقل من المسلمين انغماساً في محاربة اخوانهم وابناء ملتهم . لقد حارب تنكريد اليونان والأرمن . كما أنه انهمك في صراع طويل ضد ريموند دى سنت جيلز ، وضد بلدوين صاحب الرها ، وضد جوسلين دى كورتيناى . وقد عقد هؤلاء الأمراء النصارى ، اثناء هذه الحروب ، محالفات مع المسلمين . وساعد تنكريد الأمير مودود في

الاستيلاء على الموصل .

وكان مودود هذا قد أرسله أخوه السلطان محمود بن ملكشاه الى سورية لطرد الأفرنج من آسيا . وكانت هذه هي اولى محاولات السلطان المحددة لتوحيد المسلمين في حرب مقدسة ضد النصارى . وعلى الرغم من أن مودود قد نجح ما بين عامي ١١١٠ و ١١١٣ في عقد تحالف بين الارتقيين في ماردين وطغتكين صاحب دمشق ، ذلك التحالف الذي نازل اتحاداً نصرانياً مؤقتاً ، فقد كانت المهمة شاقة . وكانت تلك الأحلاف ، سواء اكانت النصرانية منها أم الإسلامية ، غير مكيئة . لقد ساعد بلدوين صاحب القدس وتنكريد بلدوين دي برغ على تحرير الرهاء من احتلال المسلمين . ولكنهم سرعان ما تنازعوا ، واحتربوا فيما بينهم . ونجد ، في عام ١١١٥ ، امراء دمشق والارتقيين يتحالفون مع الأفرنج ، ويحاربون جيوش السلطان التي كان يقودها امراء حلب وحمص وهمدان (١) وشيزر . وقامت بسبب وفاة لؤلؤ صاحب حلب ، في عام ١١١٧ ، حرب أهلية بين امراء حمص والرحبة وماردين غايتها الاستيلاء على هذه المدينة . وعندما اكتشف الأمراء المسلمون أن الشخص الوحيد الذي أفاد من صراعهم هذا هو روجر صاحب انطاكية الذي اغتم فرصة انشغالهم بالحري فاغار على منطقة حلب ، اتحدوا تحت زعامة ايل غازي صاحب ماردين ، ودام اتحادهم مدة من الزمن كانت كافية لكسر روجر كسرة منكورة . على أن هذا التحالف الذي هزم الأفرنج هزيمة منكورة ، عام ١١١٨-١١١٩ ، انحل بعد وفاة ايل غازي وابن اخيه بلك . وما حلت سنة ١١٢٥ حتى . نشبت الحرب بين الأمراء المسلمين . وكادت حلب تسقط بيد الأفرنج الذين تحالفوا مع المتمردين المشهور دُبَيْس بن صدقة صاحب الحلة . وكان دبيس ، قبل ذلك بقليل ، قد هدد بغداد نفسها ، ولم ينقذها منه غير العمل السريع الناجز الذي قام به آقسنقر البرسقي صاحب الموصل . يتضح من هذا العرض الموجز أن الامارات الأفرنجية دخلت ، حتى منذ

(المترجم)

(١) هكذا في الاصل ، ولعل الكاتب يريد حماة

بداية الحروب الصليبية ، في دوامة السياسة السورية المعقدة . ولم يختلف أمر هذه الإمارات الأفرنجية من هذه الناحية عن حال امراء المسلمين المتعديدين . كانت الإمارات الأفرنجية تتحالف فيما بينها ، احياناً ، ضد تحالف اسلامي ولكن لم يقم بين الدول الاسلامية تعاون تام لطرد الكفار الغربيين . ولم تستطع خلافتا بغداد والقاهرة المتنافستان ان تتفاهما بتاتاً . وكانت المحالفات والحروب كثيراً ما تتعارض مع المصالح الدينية .

يقال أن قيام المسلمين للأخذ بالثأر من الأفرنج يبدأ بعماد الدين زنكي بن آقسنقر . ولكن زنكي يجب ألا يعتبر ، بأي حال من الأحوال ، بطل الجهاد . فان عماد الدين ، وان كان يطمح إلى استرجاع الرهاء منذ وقت طويل ، كما يقول كمال الدين ، لم يقم بهذا العمل ، كما يبين كمال الدين بوضوح ، الا متأخراً ، والا بعد أن حثه على ذلك امير حرّان الذي بين له سهولة احتلال المدينة . يقول و.ب. ستيفنسون في معرض كلامه عن زنكي : « كانت معظم البلاد التي قرر احتلالها تحت حكم منافسيه من الأمراء المسلمين . ويجب أن يستنتج بأنه قد ترك ، عن عمد ، مهاجمة الدول اللاتينية . وفي الوقت الذي كان فيه يقوي جيشه ويوسع سلطانه ، كان يرغب بتجنب مخاطر حرب كبيرة معهم . ولم يكن هجومه على الرهاء ، عام ١١٤٤ ، الصفة المميزة لعهد اطلاقاً . والظاهر أنه هو نفسه كان يعتبر احتلال الرهاء خروجاً على سياسته ، وعملاً قام به بناء على تحريض الآخرين .

ان سجل حروب زنكي ، وهي حروب عديدة ، يثبت صحة هذه القضية . كان زنكي أبعد ما يكون عن البطل الديني الكامل . فقد تحالف ، عام ١١٣٢ ، مع المتمرّد الخطير المعتدي على الخلافة ، ديبس بن صدقة ، الذي كان متحالفاً مع الأفرنج كما مرّ معنا في هجوم على شخص الخليفة المسترشد . وتورط زنكي في صراع متواصل مع دمشق . وكان استيلاؤه على حماة وحمص وحلب وحروبه ضد الارتقيين ، أعظم أهمية عنده من حرب النصاري . وما كان ليكره التحالف مع اللاتينيين إذا لاءم ذلك حاجاته .

ولم يتابع زنكي ، بعد استيلائه على الرهاء عام ١١٤٤ ، انتصاراته باحتلاله منطقة الرهاء التي كانت ما تزال تقاوم ، وإنما ترك هذه المنطقة ، ووجه اهتمامه إلى الشرق حيث قام بحملة في منطقة خِلاط وأعالي الفرات . أما أن احتلال زنكي الرهاء كان نقطة تحول في تاريخ الإمارات اللاتينية في سورية فأمر لاشك فيه . لقد عجل احتلال زنكي الرهاء بقيام الحملة الصليبية الثانية . وقد عملت هذه الحملة ، بما منيت به من فشل ذريع ، على تهدئة مخاوف المسلمين من الغزاة الغربيين . وكان احتلال الرهاء ، زيادة على ما تقدم ، بداية الحروب الإسلامية لاسترجاع البلاد الداخلة في حوزة الصليبيين . ولكن هذه الحادثة لم تأت بشيء جديد في السياسة الإسلامية . لقد احتل زنكي الرهاء لأنها تكمل دولته ، ولأن احتلالها كان يبدو أمراً سهلاً . وعقد اللاتينيون حلفاً مع أنر صاحب دمشق ، لان الفريقين كانا يعتبران زنكي خطراً يهدد جيرانه ، وقد أفاد الفريقان من هذا الحلف ، ولم يُعتبر احتلال الرهاء متوجاً لأعجاب زنكي الحربية الا في عهود متأخرة . أما في عهد زنكي ، وبرأي زنكي نفسه ، فقد كان احتلال الرهاء أقل أهمية من احتلال حلب وحمص . على أن المؤرخين المتأخرين الذين جهدوا في تضخيم امجاد مؤسس الأسرة الزنكية ، بالغوا في أهمية احتلال الرهاء حتى يظهروا زنكي بطل المسلمين جميعاً في الحرب ضد الكفار .

وإذا صحّ القول بأن زنكي لم يوجه اهتمامه لحرب اللاتينيين بصورة رئيسية فإنه لا يصح ذلك عن ابنه نور الدين الذي خلفه في حلب . ان كثيراً من المؤرخين الذين يقرون بأن زنكي لم يكن بطل الحروب الدينية ، كما يُصَوَّر أحياناً ، يؤكدون على ان الاسلام قد وجد في نورالدين بطلاً تقياً مخلصاً كان تخلص بلاد المسلمين من الكفار شغله الشاغل . ومع ذلك فاني أميل إلى الشك في أن يكون حتى نورالدين نفسه مهتماً بالحروب الدينية كحروب دينية اهتماماً خاصاً . ما لا شك فيه أن نورالدين انفق معظم سني حياته في حروب الأفرنج . وهذا أمر سهل التوضيح إذا تذكرنا بأن نورالدين ورث القسم

الغربي فقط من مملكة والده ، وأن وجود أخيه سيف الدين غازي في الموصل قد قضى على كل أمل له في التوسع في تلك الناحية . لم تكن لنورالدين مصلحة في الجزيرة . وكان المجال الوحيد لتوسعه منحصرأ في الغرب والجنوب ، باتجاه الدول اللاتينية ودمشق ومصر . وإذا كان نورالدين قد حارب الأفرنج فهو أيضاً قد احتل دمشق وأرسل جيوشه الى بلاد الخلافة الفاطمية . وإذا كان قد حارب الأفرنج باستمرار فلأنهم كانوا يقيمون في منطقة توسعه الطبيعي . ان رغبته في توسيع رقعة مملكته في الاتجاه الوحيد الممكن هي التي أملت عليه السياسة التي اتبعها في علاقاته مع جيرانه اللاتينين ، ولم يكن للدين دخل في ذلك . أنا لا أزعـم بان الجانب الديني من تلك الحروب لم يكن يستهوي نورالدين الذي كان بطبيعته تقيأ مخلصاً في عقائده الدينية . ولكنني اعتقد بأن مراجعة تاريخ أعماله الحربية تثبت بأن دافعه الرئيسي كان سياسياً ، وأن العنصر الديني لم يكن ، في أحسن الحالات ، الا عنصراً ثانوياً يستخدمه نورالدين لأغراضه المحلية ، ولم يكن ليأخذه مأخذ الجدل .

وجه نورالدين حملاته الاولى ضد أقرب جيرانه اليه لانه كان يعلم بأن هذا الأمير سينتهز اية فرصة تسنح له لمهاجمته . وعقد نورالدين حلفاً مع دمشق ليحارب انطاكية . ومن الطبيعي أن تجعله الحملة الصليبية الثانية . التي أرسلتها اوربا ضده . يهتم بتقوية نفسه ضد أي هجوم متوقع من قبل الفرنج . وعندما وجه الصليبيون هجومهم ضد دمشق ، التي كانت في السابق على علاقات حسنة معهم ، بدلاً من أن يساعدوا انطاكية في حرب نورالدين ، كان نورالدين حاضراً لمساعدة حليفه الجديد ضدهم . وما لاشك فيه أن خطر تقدمه إلى دمشق كان من العوامل التي جعلت الصليبيين يرفعون حصارهم عنها . قاد نورالدين ، عام ١١٤٩ ، حملة ضد انطاكية . ولكنه ترك مواصلة الحرب عندما توفي سيف الدين ، إذ وجد مصلحته تقتضي الاستيلاء على الموصل . وبعد أن نصب أحد اخوته الصغار على الموصل توجه إلى دمشق حيث أتاح له موت حاكمها أنر فرصة التدخل المفيد . وتجدر الإشارة هنا إلى أن نورالدين ،

في ذلك الوقت ، عرض على اللاتينيين صداقته. وعقد حلف معهم إذا ما ساعدوه في الاستيلاء على دمشق . وفي عام ١١٥٠ اضطر نورالدين على أن يوجه اهتمامه نحو الشمال ، فغزا منطقة الرها حتى يمنع مسعود صاحب قونية من ضمها الى دولته . وقد اكتفى نورالدين من حملته تلك بالاستيلاء على بضعة مناطق فقط حتى يضع حداً لتوسع السلطان في الشمال ، وحتى يثبت بحقه في حكم المنطقة . وبعد ان اتم احتلال دمشق ، في عام ١١٥٥ ، وبعد أن زالت مخاوفه على حدوده الجنوبية ، عاد إلى الرها واستولى على معظم المنطقة ، ولكنه لم يأخذها من أيدي اللاتينيين ، وإنما أخذها من أيدي أتراك قونية . ومما يدل على شدة رغبته في تجنب أي حرب مع اللاتينيين ، ما دام يواجه اعداءه المسلمين ، المعاهدة المعقودة عام ١١٥٦ ، والتي تعهد فيها أن يدفع للقدس الحزبة التي كانت دمشق تدفعها في الماضي ثمناً لمخالفة اللاتينيين . وعندما وقعت الحرب بين نورالدين والافرنج ، عام ١١٥٧ ، كان سببها قيام اللاتينيين بمهاجمته دون مبرر .

كان الأفرنج قد اتبعوا ، طوال الفترة التي تلت خسارتهم للرها ، خطة الانتهازية السياسية . وعندما جاءت الحملة الصليبية الثانية الى الشرق ، وكان هدفها الوحيد استرجاع الرها ، انحرفت عن هذا الهدف نتيجة للخلافات الداخلية وللسياسة الأنانية التي اتبعها افرنج القدس الذين عارضوا الحرب في الشمال ، ووجهت للهجوم على دمشق على الرغم من أنه كان بين دمشق واللاتينيين حلف وثيق دام عدة سنوات . وفي السنوات التي تلت الحملة الصليبية الثانية كانت مملكة القدس تمزقها الحرب الأهلية بين الملك بلدوين (١) الثالث وأمه الملكة مليزنده . وبعد أن انتهى الصراع باندحار الملكة وانصارها حول الملك بلدوين اهتمامه الى عسقلان التي تم له الاستيلاء عليها من أيدي المصريين في عام ١١٥٣ . كان احتلال عسقلان آخر ما استولى عليه ملوك القدس من المناطق المهمة . وقد كلفهم احتلال هذه المدينة خسارة صغيرة ، وذلك

(المترجم)

(١) في الاصول العربية بر دويل .

أن نورالدين اغتتم فرصة انهماك الأفرنج بالحرب في الجنوب فاستولى على بعض المناطق الصغيرة الواقعة على الحدود السورية . ولكن الضربة الكبرى حلت باللاتينيين في السنة التالية حيث احتل نورالدين دمشق ، ووجد حدوده الممتدة على طول الحدود الشرقية للامارات اللاتينية . ولم تكن سياسة الأفرنج في الشمال خيراً من سياسة اخوانهم في الجنوب . فبينما كان بلدوين يحارب المصريين ويخسر قلاعهم الشرقية لنورالدين ، كان رينودى شاتيون ، امير انطاكية الجديد ، منهمكاً في سلسلة من الحروب ضد امراء ارمينية وامبراطور الروم وأتراك قونية .

واستأنف بلدوين الحرب ضد نورالدين عام ١١٥٧ ، حيث قام بغارة سلب ونهب عبر الحدود . واعقبت هذه الغارة مناوشات متقطعة : وفي عام ١١٥٩ اعد الأفرنج والروم حملة مشتركة . وقد جعل وجود امبراطور الروم كومنينوس على رأس جيش كبير الأمر شديد الخطورة على نورالدين . على أن كومنينوس كان أكثر اهتماماً بتثبيت سلطانه على ارمينية وانطاكية منه بالتغلغل في البلاد الإسلامية . وقد عدل عن الحرب حين وافق نورالدين على تسريح عدد من الأسرى أخذوا في المعارك الماضية . يرى شالاندون أن امبراطور الروم وجد نورالدين خير كابح لحماح اللاتينيين الذين كانوا يرغبون بالاعتراف بسلطانه حينما يتهددهم خطر من الشرق . وعلى هذا الأساس قرر الأمبراطور عدم محاربة نورالدين . وعلى كل حال فقد عقدت هدنة بين الفريقين . وأصبح نورالدين متحرراً من مشاغله فسار إلى مكة لاداء فريضة الحج التي كان ينوي القيام بها منذ سنوات .

وبوفاة بلدوين الثالث وارتقاء أخيه أموري عرش القدس عام ١١٦٣ سارت الأمور باتجاه جديد . كان اموري كونت (١) يافا وعسقلان منذ أن استولى عليها الصليبيون . وكان يبدي اهتماماً خاصاً بتطورات الأمور في الجنوب . وقد أتاحت له الحرب التي اندلعت في ملكة مصر الضعيفة فرصة

(١) في الاصول العربية قومنس .

(المترجم)

ذهبية لتوسيع سلطانه واعلاء صيته في الجنوب . وقام اموري ، يشجعه فرسان الاسبتالية ، بسلسلة من الحروب مع مصر . وكانت الحرب الأهلية في مصر عبارة عن صراع بين ضِرْغَام وشَاوَر على الوزارة . وقد استهوت مياه السياسة العكرة في مصر الصيادين . فوجه كل من اموري ونورالدين انظارهما الطامعة إلى الجنوب . وعندما اخبر اموري بان مملكة مصر تكاد تكون خالية من وسائل الدفاع ادعى بان المصريين لم يدفعوا الجزية التي كانوا يدفعونها بانتظام منذ عام ١١٦٠ فقام بحملة على ارض النيل . وقام النهر الخالد بحماية الشعب من جديد . فقد أرغم فيضانه اموري على الانسحاب . ولكن الملك اموري أفاد من هذه الحملة فقد اطلع على أحوال مصر ، وتأكد من سهولة الاستيلاء عليها . وفي الوقت نفسه تمكن ضرغام من التغلب على شاور . وهرب شاور إلى دمشق يطلب معونة نورالدين . وبناء على نصيحة قائده شيركوه أمر نورالدين بتهيئة حملة لإعادة شاور الى منصبه . وفي عام ١١٦٤ دخل الجيش السوري مصر دخول الظافرين ، فأعاد شاور إلى منصب الوزارة ، ثم استقر في مصر حتى يتم تنفيذ الوعود العديدة التي قطعها شاور على نفسه عندما كان لاجئاً في دمشق . وأراد شاور أن يتخلص من هذا الخليف المتغلب فالتمس من اموري أن يساعده على طرد السوريين من مصر . وكانت النتيجة قيام اللاتينيين بغزو مصر للمرة الثانية ، عام ١١٦٤ . واضطر شيركوه على قبول الشروط التي عرضها عليه اموري وموآدها أن ينسحب الجيشان المحتلان من مصر . على أن اللاتينيين دفعوا ثمن تعاظم نفوذهم غالياً . وذلك أن نورالدين استولى على عدد آخر من حصونهم الواقعة على الحدود عندما كانت جيوش الأفرنج منشغلة في الجنوب . واستعرت نيران الحرب من انطاكية إلى مصر على طول حدود الدول اللاتينية . وكانت المكاسب الدائمة كلها من نصيب نورالدين . وفي سنة ١١٦٧ احتل الفريقان مصر مرة ثانية ثم انسحبا منها . وفي السنة التالية قاد اموري جيشاً رابعاً الى الجنوب . وفي هذه المرة وصل اموري الى القاهرة نفسها وحاصرها . على ان شاور استدعى شيركوه من

جديد ، فجاء واجبر اللاتينيين على الانسحاب . ودخل شيركوه القاهرة فعزل شاور من منصبه ، ونصب نفسه وزيراً للخليفة الفاطمي . وعند وفاة شيركوه ، ولما يمض على توليه الوزارة غير بضعة أشهر ، خلفه في منصبه ابن أخيه البطل المشهور صلاح الدين الأيوبي الذي استمر يحكم مصر بوصفه وزيراً للخليفة الفاطمي ووالياً على مصر من قبل نورالدين . وقام اللاتينيون ، يساعدهم الروم هذه المرة ، بمحاولة يائسة للتدخل . ولكن توقيتهم للحملة كان سيئاً ، فهزموا الواحد بعد الآخر وانهارت الحملة باكملها أمام دمياط . وأصبح صلاح الدين السيد المطلق في مصر . وتم تطويق الدول اللاتينية .

ولو أن صلاح الدين الأيوبي كان مخلصاً لسيدته لكانت الدول اللاتينية قد سقطت ، في أغلب الاحتمال ، في حياة نورالدين . ولكن الوالي الطموح صلاح الدين فضل أن ينتهج سياسة مستقلة . ولم يتعاون مع السلطان اطلاقاً . وكان صلاح الدين ، في عام ١١٧١ هـ ، على درجة عظيمة من القوة بحيث أنه لم ير ضرورة للابقاء على الخليفة الالعبوبة . فلما توفي الخليفة الفاطمي العاضد أصبحت الخلافة شاغرة ، فأمر صلاح الدين بالخطبة باسم الخليفة العباسي في بغداد . وهكذا انتهى هذا الشقاق الديني بين الخليفتين الشيعي والسني ، الذي ساعد النصارى مساعدة مادية في حروبهم الاولى ، وأصبحت النصرانية تواجه عالماً اسلامياً موحداً في الظاهر . وقد تقبل جمهور الناس في مصر هذا الانتقال من الخلافة الشيعية الى الخلافة السنية بعدم اكتراث عجيب . وان كانت قد حدثت بعض الثورات المتفرقة انتصاراً للبيت الفاطمي . وقد ورطت احدى هذه الثورات اللاتينيين فادت الى قيام حملة صليبية من صقلية ، ولكنها فشلت في الاستيلاء على الاسكندرية . والنتيجة الرئيسية التي أدت اليها هذه الاضطرابات في مصر هي أنها اعطت صلاح الدين العذر في عدم الاشتراك في حملات نورالدين على الدول الأفرنجية . وبينما كان الأميران المسلمان ، نورالدين وصلاح الدين ، يهاجمان اللاتينيين باستمرار ، فقد حرص صلاح الدين على ألا يحارب هو ونورالدين في وقت واحد . وكان ينسحب دوماً من

منطقة القتال قبل أن يصل إليها نور الدين . وحينما كان نور الدين يطلب حضوره كان يعتذر دائماً بعدم تمكنه من الالتحاق به . ولعل صلاح الدين كان يخشى أن يعزله نور الدين عن مصر ، ولعله أدرك مطامحه الشخصية وقدر ماذا يجب عليه أن يفعل في هذه الحالة لو كان هو مكان نور الدين . والظاهر أنه ليس هنالك أي دليل على أن نور الدين كان يشك في اخلاص صلاح الدين في بادئ الأمر ، وذلك لأن صلاح الدين كان بليغاً في عرض تذلله وخضوعه المطلق لسيده . على أن نور الدين ما عثم أن لاحظ التناقض بين أقوال صلاح الدين وأفعاله ، فافتنع بوجوب عدم الثقة به . وكان نور الدين يعد حملة ضد صلاح الدين عندما توفي في عام ١١٧٤ .

إن انتصارات نور الدين التي ضعفت الدول اللاتينية في سورية كما تقدم معنا جعلته أحد أبطال الجهاد العظام . على أن الأمر الذي لا شك فيه ، كما يتبين حتى من هذا العرض السريع الذي قدمناه عن سيرة نور الدين ، أن حروبه كانت موجهة دائماً نحو هدف واحد ألا وهو انشاء دولة لنفسه ولخلفائه من بعده تشمل سورية الموحدة بكاملها . ولم يتدخل في الموصل إلا ليحوزها ملكاً لأفراد من أسرته . أما في الغرب فقد كان همه منصرفاً دائماً إلى توسيع حدود مملكته وسد ثغورها . فانه حارب سلاجقة قونية بمثل الحماسة التي حارب بها افرنج انطاكية للمحافظة على حدوده الشمالية ، وبسط سلطانه على القسم الاسلامي من سورية والقسم الذي يحتله اللاتينيون دون تمييز . وكان يستولي على كل ما يمكنه الاستيلاء عليه من البلاد ليزيد في ممتلكاته . وكان أعظم فتوحاته اطلاقاً فتحه مدينة دمشق . والحقيقة أن نور الدين كان يتجنب ، كما فعل أبوه عماد الدين من قبل ، شن الحرب على اللاتين إذا ما استطاع أن يتوسع على حساب جيرانه المسلمين . ولكنه ، وقد سدت أمامه سبل التوسع في الشرق ، وجد نفسه مضطراً على التوسع في الغرب والجنوب ، سواء أكان اعداؤه مسلمين أم نصارى ، عرباً أم أتراكاً ، أم مصريين أم يونان أم أرمن أم لاتين . لقد أملت الجغرافية حروب نور الدين مع الدول اللاتينية

إذ كان يجب أن تأتي قبل فتح مصر البعيدة . ولكن الظروف شاءت أن تسلمه مصر أولاً . لقد كان من المحتم أن يملأ نور الدين أو خليفته الفراغ ، ويؤمن « منفذاً للبحر » لامبراطوريته المحاطة باليابسة من كل مكان . وأعطته مصر الشيء الذي كان بأشد الحاجة إليه لأخضاع الدول الأفرنجية : أسطولاً بحرياً ، وساحلاً ترسو في موانئه السفن . على أن الشخص الذي جنى أرباح هذا الأسطول كان صلاح الدين .

توفي نور الدين في الوقت نفسه الذي توفي فيه أموري ملك القدس . وقد هيأت الصعوبات الداخلية في القدس ، إذ تعاقب عدد من الأوصياء على ملكها المصاب بالجزام ، لصلاح الدين فرصة ذهبية ليضرب في الحال ضربته ضد أعداء الدين . ولو أن صلاح الدين كان ذلك المتعصب ، كما يصور أحياناً ، لاستهل فتوحاته بمهاجمة الأفرنج المضعفين المنقسمين على أنفسهم . وربما كان الاستيلاء على الدول اللاتينية أسهل منالاً من الاستيلاء على القسم الإسلامي من سورية . ولكن صلاح الدين رأى أن يوطد مركزه في سورية الإسلامية قبل أن يهاجم اللاتينيين . كان يشعر أنه سيقهر اللاتينيين لا محالة ، ولكن عليهم أن ينتظروا دورهم إلى أن تسنح المناسبة التي تلائم الفاتح .

عندما توفي نور الدين ترك امبراطوريته لابنه الصغير (١) الذي كان له من العمر ١١ عاماً . ونصب أمراء المدن المختلفة أنفسهم أوصياء على الصبي . وبدأ في الحال صراع من أجل السلطة . وكان صلاح الدين ، الذي يعتمد على ثروة مصر ، منذ البداية أقوى المنافسين جميعاً . وقد احتل دمشق في عام ١١٧٤ ، ونصب نفسه وصياً على السلطان الصبي ، ثم سار إلى حلب . وطلب أمير حلب مساعدة الأفرنج والحشاشين المرعبين . ولكن صلاح الدين هزم الأحلاف في موقعة حمص عام ١١٧٥ . وبعد هذه الموقعة أظهر صلاح الدين نيته على حقيقتها . فخلع الملك الصغير ، ونادى بنفسه سلطاناً . وطلب من الخليفة العباسي في بغداد أن يعترف له بهذا اللقب فأقره عليه . ولم تكن الحرب

(المترجم)

(١) هو اسماعيل وقد اتخذ لنفسه لقب الملك الصالح .

التي خاضها ضد الأفرنج ، في عامي ١١٧٥ و ١١٧٦ ، إلاّ جزءاً من الحرب العامة التي شنها على حلب وحلفائها . وفي نهاية عام ١١٧٦ ، وقد اخضع سورية بكاملها ما عدا حلب ومناطق الحشاشين ، أحس صلاح الدين أن بإمكانه الرجوع إلى مصر واعداد العدة لاختضاع اللاتينيين المزعجين . على أن صلاح الدين لم يعرّ حرب اللاتينيين ، التي شغلته باستمرار من عام ١١٧٦ إلى نهاية عمره ، جميع اهتمامه . وأخيراً احتل صلاح الدين حلب في عام ١١٨٢ . وفي السنة نفسها قاد حملة إلى الجزيرة . وفي عام ١١٨٥ عقد مع اللاتينيين هدنة مدتها أربع سنوات حتى يفرغ لشؤون الجزيرة ويخضع أمير الموصل الزنكي .

ان تفصيل حوادث فتح صلاح الدين القدس ملة وعديمة الجدوى . كانت الأحوال الداخلية في المملكة اللاتينية تستدعي التدخل . ولم يكن أيّ زعيم سياسي يحترم نفسه ليردد لحظة في انتهاز الفرصة التي اتاحتها الانقسامات الداخلية بين صفوف الأفرنج . وقد نشأ حزبان متميزان داخل الدولة اللاتينية : يتألف الاول ، بصورة رئيسية ، من النبلاء الأفرنج المستوطنين في البلاد وعلى رأسهم الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس ، ومن الأخوين ابلين . وتتألف أغلبية الحزب الثاني ، المسمى حزب البلاط ، من الأفرنج القادمين حديثاً الى المشرق وعلى رأسهم غي دي لوزينيان ، وزوج الأميرة سيبيل ، وجيرار دي ريد فورت ، وصاحب الهيكل ، وجوسلين دي كورتيناى ، ورينو دي شاتيون . وكان حزب الكونت ريموند يدعو ، باستقامة واستمرار ، إلى اقامة أحسن العلاقات الودية الممكنة مع صلاح الدين . وكانوا يعلمون أن صلاح الدين سيحترم معاهداته . أما الحزب الثاني فكان حزب الحرب . وكان موقفه هو نفس موقف الصليبيين الغربيين وطوائف الرهينة الدينية . صحيح أن جوسلين ولد وتربى في الشرق إلا أن كرهه الشخصي لريموند وطموحه كانا يسيطران على تفكيره . أما ريموند فقد كان دائماً عدو المسلمين اللدود ، وبطل سياسة التوسع . ولم تستطع الأعوام الخمس عشرة التي قضها سجيناً عند المسلمين أن تؤقّليه للشرق ، أو أن تُلطف من حدة تعصبه .

كان الأفرنج هم الذين تعجلوا فتح صلاح الدين للقدس . لقد مرّ معنا أنه كان محتماً على صلاح الدين أن يستولي على الساحل بعد أن تم له الاستيلاء على داخل البلاد . ولعل صلاح الدين كان مستعداً لأن يسمح للأفرنج بالبقاء في ممتلكاتهم تحت سلطانه لو لم يدفعوه إلى حربهم بما وجهوه إليه من إهانات مقصودة وهجمات متكررة . وكان رينو شر الحناة الآثمين . فلم يكتف بمهاجمة قوافل المسلمين ونهبها مرتين في زمن الهدنة ، وإنما هزّ العالم الإسلامي كله ، وأثار نغمته بقيامه بغارة متهورة عقيمة على مكة المكرمة والمدينة المنورة في عامي ١١٨٢ و ١١٨٣ . ولم تقنع هذه الغارة الرعناء صلاح الدين بضرورة طرد الأفرنج من الشرق فقط وإنما خسرت اللاتينيين محالفة أمير الموصل الزنكي الذي رفض أن يكون حليفاً لهؤلاء الكفار ، منتهكي الحرمات المقدسة . حتى في ذلك الحين ، وبالرغم من أن صلاح الدين قد أعلن الجهاد ودعا المسلمين جميعاً لمعاونته في حربه ضد النصارى ، فإنه كان مستعداً ولا ريب لمصالحة أي واحد من امراء الأفرنج ما عدا رينو . لقد أقسم صلاح الدين على أن يضرب عنق رينو وقد برّ بقسمه بعد موقعة حطين . ولكنه صالح ريموند صاحب طرابلس ، وحالفه حتى بعد أن شن حربه الأخيرة على الأفرنج .

لم يظهر صلاح الدين ، طوال حربه ضد الدول اللاتينية ، بمظهر المتعصب الديني . وكان حلمه وشهامته مثار أعجاب معاصريه ، وموضع مدح المؤرخين منذ عصره فطالماً . وقد أبدى في معاملته لشعوب البلاد المفتوحة من ضبط نوازع النفس واحترام الناس ما كان مبايناً كل المباينة للقمسوة المتعارف عليها في حروب العصور الوسطى . وكانت سياسته القاضية بإيصال اللاجئين من بلاد النصارى المحتلة إلى معقل النصرانية في صور سياسة نبيلة إلى حد الحماسة لأنها أدت إلى تحشد أعدائه ، ومن ثم منعتهم من احتلال مدينة صور نفسها . لقد تصرف صلاح الدين ، طوال حروبه ، وكأنه يحاول محاولة واعية أن يجعل نفسه مقبولاً عند رعاياه المقبلين وان يضع اساس دولة تعيش فيها الديانتان جنباً إلى جنب تحت ظل السلطان . وقد يتساءل المرء ماذا عساها تكون النتيجة لو لم ترسل

اوربا الحملة الصليبية الثالثة ؟ ما لاشك فيه أن حالة نصارى سورية تحت حكم الأيوبيين المعتدل ما كانت لتكون اسوأ من حالتهم في ظل فوضاهم الدائمة . ولعلمهم كانوا سيخلصون من احوال غزوات المماليك . وقد اظهر كثير من امراء الصليبيين في سورية استعدادهم لخدمة صلاح الدين مثل غي دى لوسينيان . حتى ان كونراد مونفيرات ، بطل المقاومة في صور ، سعى لان يكون حاكماً لصلاح الدين على القدس .

كانت فترة الحملة الصليبية الثالثة ، ولا ريب ، فترة حروب دينية . ولم يكن فيليب اغسطس ولا ريتشارد قلب الأسد مدفوعين بالدين مثل اندفاعهما برغباتهما لكسب المجد عن طريق الحرب في الشرق . وبينما كان الاثنان قد ذهبا للحرب لان « الحرب كانت هي الشيء الجدير بالعمل » فان الحملة الصليبية هذه كانت ، على وجه العموم ، ردّاً اوربا على احتلال القدس من قبل المسلمين ، وظهور الحرب الدينية كعامل قوي من العوامل المؤثرة في السياسة . أما صلاح الدين فقد اعتبر هذه الصليبية تحدياً مباشراً للإسلام لكي يحمي فتوحاته من النصارى . وقد استغل صلاح الدين الشعور الديني احسن استغلال ليوحد المسلمين باعتباره العامل المشترك . ولكن حتى في هذه الحرب لعبت الفروسية دوراً عظيماً يعادل الدور الذي لعبه الدين . ان الاساطير التي تصور العلاقات الفروسية بين صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لها أساس في الواقع وأن كان الملكان لم يلتقيا أبداً . لقد كانت علاقات صلاح الدين وريتشارد علاقات رجلين مهذبين يتنافسان في مباراة رياضية كبرى . وما لا شك فيه أن احزان ريتشارد عند فشله في احتلال القدس ، كانت منبعثة عن شعوره بالخزي لعدم تمكنه من الوصول إلى هدفه ، ولم تكن صادرة عن عدم تمكنه من انقاذ قبر المسيح . ان بنود المعاهدة التي انتهت هذه الصليبية تبين بوضوح أن الطابع الجوهرى لهذه الحروب كان طابعاً زمنياً ، مشعباً بروح الفروسية . فقد نصت هذه المعاهدة على أن يستعد الطرفان للحرب ، عندما يفرعان من مشاغلهم الحاضرة . كما أنها نصت على أن يسمح للحجاج النصارى بزيارة الأماكن المقدسة في القدس

تحت حراسة الجنود المسلمين .

وهكذا نرى أنه حتى في هذه الفترة التي سيطر فيها الدين على سياسة المسلمين كانت الحرب لا تخلو أبداً من جانب دنيوي . ولم تولد الخلافات الدينية تعصباً أعمى عند القادة . وكان هدف صلاح الدين سحق قوة الصليبيين السياسية ، ولم يكن إبادة النصارى . لقد حقق هدف الزنكيين بتوحيد سورية ومصر وزاد عليه . وكان هدف صلاح الدين المحافظة على الأمبراطورية التي استولى عليها كان القرن الثاني عشر أعظم عصور الحملات الصليبية . أما تاريخ الدول اللاتينية في سورية في القرن الثالث عشر فيعتبر عادة خاتمة . لان استمرار وجود الدول اللاتينية ، وإعادة تنظيمها بعد الحملة الصليبية الثالثة ، ومقدرتها على البقاء حية خلال قرن حافل بالمحن المتواصلة ، يعود بصورة كلية الى المنافسات التي مزقت المسلمين ومنعت اي حاكم من توحيد سورية مرة ثانية في دولة واحدة قوية . وعندما تمكن المصريون ، في النهاية ، من بسط سلطانهم على جيرانهم الشرقيين ، حان وقت زوال الدول اللاتينية ، فصفي أمرها واحدة بعد الأخرى . أما لماذا لم تصف الدول اللاتينية قبل هذا الوقت فمرده إلى أن هذه الدول لم تعد تشكل خطراً على الدول الإسلامية ، ولان المسلمين كانوا منشغلين بانفسهم عن اللاتينيين . وطوال القرن الثاني عشر ، وخاصة في النصف الاول منه ، كان خوف المسلمين من قيام النصارى بحروب انتقامية تتمثل في صليبية جديدة يشنهاهم عن محاربة النصارى إلى أن يصبحوا هم اقوياء في بلادهم اولاً . وكانت الدول اللاتينية مفيدة باعتبارها حواجز بين الدول الإسلامية المتخاصمة . نعم كانت الدول اللاتينية غير مؤذية ، بل كانت نافعة إلى حد ما . وما كان المسلمون ليعيروا هذه الدول اهتمامهم قبل أن يحلوا المشاكل الكبرى القائمة بينهم . نعم لقد قامت حملات صليبية طوال القرن الثالث عشر ، لعلها قدمت للدول اللاتينية مساعدات حقيقية ، كما أنها إلى حد ما اعادتها إلى مكانتها السابقة كعامل مهم في السياسة الشرقية . على أن الحملات الصليبية في القرن الثالث عشر كانت كافية فقط لتقوية عزائم الأفرنج في سورية ، ورفع معنوياتهم ، دون

أن تكون خطراً حقيقياً على المسلمين . ونستثني الحملة الصليبية التي قادها القديس لويس من كل ما تكلمنا عنه من الدوافع الدنيوية . ولكن هذه الحملة لم تؤد إلى تحسن الوضع في القدس بصورة محسوسة .

لقد اغدقت أوربا الغربية الرجال والأموال على الحروب الصليبية في القرن الثاني عشر . ونالت الحملات الصليبية في أوائل القرن الثالث عشر مقداراً كافياً من المساعدات والعون . على أن أوربا ، منذ منتصف القرن ، أخذت تسأم من القضية بكاملها . حتى أن السدة البابوية ، بصورة عامة ، أخذت تفقد اهتمامها بالأراضي المقدسة . ومنذ عام ١٢٠٨ أصبحت الحروب ضد الكفار والهراطقة تعتبر في نظر معظم البابوات ، أهم من الحروب ضد المسلمين . ووجه البابوات الرجال والأموال ، التي جمعت لحرب المسلمين في الشرق ، نحو الحروب الأوربية . ووصلت مثالية الحملات الصليبية إلى الحضيض في الحملة التي شنّها البابا بونيفاسيوس الثامن على أمراء كولونا . لقد انفق البابا الأموال الطائلة وهدر دماء العديد من الرجال ضد اخصامه ومنافسيه من الكرادلة . ولم يقدم للنصارى المعذبين في الشرق سوى دموع التماسيح . وأصبح زي الحروب الصليبية ، في نظر النبلاء ، عتيقاً بعد أن وصل أوج رفعته في الحملة الصليبية الثالثة . غير أن الحروب الصليبية ظلت عند النبلاء مهنة محببة خلال السنوات الأولى من القرن التالي . واجتذبت الحملة الصليبية الرابعة صفوة الفرسان في فرنسا . وكون هذه الحملة قد بدأت من مباريات في الفروسية يشير إلى طبيعة اتجاه معظم المشاركين فيها . ولكن نسيان هذه الحملة للقدس ، وتحولها إلى مغامرات رائعة لاحتلال امبراطورية الروم ، دليل آخر على تغيير عادات الناس . لقد جذبت امبراطورية القسطنطينية اللاتينية ودول اليونان اللاتينية الفرسان الغربيين أشد مما اجتذبتهم سورية . حتى أن الأفرنج القاطنين سورية تركوا بيوتهم ليشتركوا في مغامرات الشمال . أما عامة الناس الذين كانوا عماد الحملات الصليبية الأولى فقد فقدوا كل اهتمام بها الآن . وقد رجح قَدْرُ غير المصلين على حَمَلَةِ الصليب كما يبدو من الحوار الذي ألفه ريتيف . وأصبح الناس يلازمون بيوتهم ،

وأخذوا يعتنون ببساتينهم . وما كان يناله الصليبيون من خيرات روحية وبركات سماوية ناله أولئك بشرائهم صكوك الغفران .

قامت في أواخر القرن الثاني عشر حملة صليبية - وقد كانت تنمة للحملة الصليبية الثالثة أكثر منها حملة مستقلة - كان بإمكانها أن تغير اتجاه التاريخ . لقد وضع الإمبراطور هنري السادس خطة لحملة صليبية لو تمت لأدخلت تحت سلطانه ليس فقط سورية ومملكة القدس وإنما إمبراطورية الروم أيضاً . وأعد الإمبراطور خطط هذه الحملة اعداداً جيداً بعد أن حصل على ولاء ملكي قبرص وأرمينية . وأرسل هنري الفرق الأولى من جيشه إلى الشرق . ولكنه توفي قبل أن يستطيع إرسال فرق جديدة ، فأنهار المشروع . كان هنري السادس من الأشخاص القلائل المحظوظين الذين ماتوا في ريعان شبابهم وأبان تفتح قابلياتهم . ويستطيع المؤرخون أن يفكروا بحرية تامة عما كان سيحدث لو قيض لهنري أن يعيش ويحقق أحلامه . ولكن التاريخ لا يكتب بصيغة « الماضي المشروط » فالحقيقة أن الخطط التي وضعها الإمبراطور هنري لم تحقق أي شيء إطلاقاً .

ولم يتابع المسلمون ، من الجهة الأخرى ، الحافز الذي أطلقه لهم صلاح الدين ليكملوا إخضاع اللاتينيين . فانه عند وفاة صلاح الدين انقسمت مملكته بين ابنائه ، وأصبحت مصر ودمشق وحلب مقر ثلاث دول مستقلة . وبدلاً من أن يتعاون الأخوة الثلاثة على طرد الأفرنج اشتبكوا في حروب للتفرد بالسلطان . ولم تنته هذه الحروب إلا بعد أن استولى سيف الدين ، وهو أخو صلاح الدين ، على ممالك أبناء أخيه ، وأصبح هو السلطان الوحيد في البلاد . وكان عهد سيف الدين ، ١٢٠٢ - ١٢١٨ ، عهد سلام ونقاهاة بالنسبة للدول اللاتينية . لان سيف الدين كان يميل إلى مصادقة الأفرنج ، وكان صديق ريتشارد الحميم . كما أنه حاول محاولة جدية أن يتزوج أخت ريتشارد . وعقد سيف الدين مع جان دابلين ، الوصي على ملك القدس ، هدنة وثيقة ، انصرف اثنائها الفريقان إلى العناية بشؤونهما الداخلية . وقد كان بالامكان أن تستمر

هذه الصداقة لولا أن الأفرنج نقضوا الهدنة قبيل وفاة السلطان . وذلك أن الأفرنج أجبروا على متابعة الحرب بقدوم جماعات جديدة من الصليبيين الاوريين يقودهم أندرو الهنغاري . ولم تنفع هذه الفرقة الاولى من الحملة الصليبية الخامسة ، التي حاربت في سورية في عام ١٢١٨ ، القدس الا قليلاً ، إن لم تكن قد اضررت بها . وعادت هذه الفرقة الى بلادها قبل أن يصل القسم الأعظم من الصليبيين إلى المشرق .

وعندما وصل القسم الأكبر من جحافل الصليبيين توجهوا إلى مصر ، وكانت يومئذ تحت حكم الملك الكامل وهو أحد أبناء سيف الدين . وكانت الخطة العسكرية التي اتبعتها الحملة الصليبية الخامسة صائبة . فقد اثبتت التجارب العسكرية أن الاستيلاء على القدس أمر شديد الصعوبة . ومن هنا رأى قادة الحملة ان الهجوم على مصر — والاستيلاء عليها أيسر من الاستيلاء على القدس — قد يضطر السلطان على التنازل عن القدس ثمناً للسلام . وبناء على هذه الخطة فقد وجه الصليبيون هجومهم على دمياط الواقعة قرب مصب نهر النيل . وصح ما توقعه الصليبيون ، إذ قدم لهم الملك الكامل القدس مقابل دمياط . على أن القاصد الرسولي بيلاجيوس لم يوافق على رغبة قادة الحملة الزميين بقبول هذه الشروط ، وطلب منهم أن يهزموا المصريين هزيمة تامة ساحقة ، وذلك بالاستيلاء على القاهرة . وسار جيش الصليبيين ، يقوده بيلاجيوس ، داخل مصر حتى وصل إلى المنصورة الواقعة عند التقاء فرعي النيل . على أن الصليبيين ، الذين فاجأهم فيضان النيل واصطدموا بمقاومة المصريين ، اضطروا إلى التنازل عن كل ما استولوا عليه مقابل أن يسمح لهم السلطان بالعودة إلى سورية .

عندما كان الملك الكامل يقاوم الصليبيين أعانه أخوه الملك المعظم صاحب دمشق . ولكن ما كاد الخطر يزول حتى أخذ الأخوان يتنازعا على اقتسام الإمبراطورية . وحالف الملك المعظم أتراك خوارزم وطلب مساعدتهم . أما الملك الكامل فالتفت ناحية الغرب ، وحالف فريدريك الثاني ملك صقلية وعاهل الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وهو من الصليبيين المتحمسين .

كانت الحملة الصليبية التي قادها فريديريك الثاني فريدة في الحروب الدينية . فقد كان فريديريك بطبيعة مزاجه ، اخر رجل يتصوره الخيال يمكن أن يقود حملة صليبية . كان لاادريا ، متسامحاً مع جميع الأديان ، غير متساهل مع أصحاب البدع ، لانه كان يعتبر البدعة في الدين من مظاهر التمرد على السلطة الشرعية القائمة . واقسم قسم الصليبيين عندما توج امبراطوراً عام ١٢١٥ . ولكنه ظل يؤجل الوفاء بالعهد . ولم يتهياً للحرب الا عند ما أصبحت مساعدته عديمة الجدوى للحملة الصليبية الثالثة . وأراد البابا أن يوجه اهتمام فريديريك إلى القدس ويستشير حميته فدير ، عام ١٢٢٥ ، زواجه من ايزابيلا دي برين اميرة هذه المملكة الصليبية . والحق أن زواج الأمبراطور قد أثار رغبته في مملكة القدس ولكن استجابته لهذه القضية جاءت بشكل لم يفكر به البابا التقى . ان الاهتمام بالقدس ، بنظر البابا ، يجب أن يتخذ شكل حرب صليبية . أما بنظر الأمبراطور العملي غير المتدين فكان الاهتمام بالقدس يعني الاستيلاء على المملكة باحسن طريقة عملية ممكنة . وقد يسر له الملك الكامل احسن الطرق حين طلب مساعدته في حربه ضد دمشق . وعرض عليه الملك الكامل أن يقدم له القدس مقابل امداده بالمساعدة العسكرية . وقبل الأمبراطور هذا العرض ، وشرع يعد حملة عسكرية على المشرق . وكانت طريقة الأمبراطور مخالفة للتقاليد بعض المخالفة ، فقد ابخر على رأس حملة صليبية ، كحليف لأمير مسلم ، في اسطول معظم بحارته من المسلمين .

ومات الملك المعظم فلم يعد الملك الكامل بحاجة إلى معونة حلفائه الغربيين . وهاجم المصريون سورية ، واستولوا على المناطق الجنوبية . وجاء الملك الأشرف ، حاكم الجزيرة ، وهو أحد اخوة الكامل ، من الشمال ، وعرض على أخيه اقتسام أمارة دمشق بحيث يأخذ هو مدينة دمشق ويأخذ الكامل الاقسام الجنوبية . وبناء على هذا لم يكن السلطان مستعداً لان يقدم لفريديريك القسم الأعظم من البلاد التي استولى عليها حديثاً مقابل مساعدة لا حاجة له بها الآن . ولكن فريديريك كان قد وضع خططه ، وصمم على

ان ينفذها . وبينما ذهبت مقدمة الجيش إلى سورية ، في عام ١٢٢٧ ، تجمع القسم الرئيسي من جحافل الجيش في برنديزي حيث فتك بهم المرض فتكاً ذريعاً . وكان الإمبراطور نفسه بين من أصابهم المرض . على أن فريديريك ، بالرغم من مرضه ، استقل المركب وعزم على الأبحار . ولكن خطورة مرضه اضطرته إلى العودة إلى الميناء . وشرح للبابا غريغوريوس التاسع سبب عودته . ولكن البابا المغضب الهائج رأى أن المرض ليس أكثر من دوار البحر ، وعذراً ينتحله فريديريك لأرجاء الأبحار فأنزل به عقوبة الحرم في الحال . ولو أن البابا غريغوريوس كان يعلم بالمعاهدة بين فريديريك والملك الكامل لما شك في صدق نواياه على الذهاب . على أنه ، حتى في تلك الحال ، ما كان ليلغي عقوبة الحرم . ولما شفي الإمبراطور من مرضه وقرر الأبحار منعه البابا من الاشتراك في الحملة . لأن التقاليد الدينية تمنع المعاقب بالحرم من المشاركة بآية حملة صليبية مقدسة . ولم يدر البابا كم كانت حملة فريديريك غير مقدسة في الحقيقة .

لم يكن جيش الإمبراطور كبيراً بحيث يمكنه من تحقيق أي شيء بالقوة . ورفض بطريك القدس والفرسان الاسبتالية والفرسان الداوية ومعظم رجال الدين وعدد من نبلاء المملكة اللاتينية أن يتعاونوا معه . وكانت الوسيلة الوحيدة التي تمكنه من تحقيق أهدافه هي أن يثبت أن باستطاعته أن يكون مصدر ازعاج . وهو ما فعله بالضبط . لأنه لم يكن يأمل أن يحقق أي مطلب من مطالبه إلا عن طريق المفاوضات . ولحسن حظ فريديريك أن الملك الكامل كان مثله رجلاً أنيساً محباً للعالم متسامحاً يستطيع أن يفهم موقفه ويقدره . ويذكر المؤرخون المسلمون أن الإمبراطور أخبر السلطان بصراحة بأنه يريد أخذ القدس ليحافظ على شرفه ومقامه في بلاده ، ولو لم يكن أخذ القدس ضرورياً لحفظ مركزه في أوروبا لما طالب به . ووافق السلطان على غير رضى وبعد تردد ، على عقد معاهدة يأخذ بموجبها الإمبراطور فريديريك القدس على أن يحتفظ المسلمون ببعض المناطق المعينة فيها ، وأن يتمتع أبناء الديانتين بالحرية الكاملة في الحج واداء الفرائض الدينية . وكان جواب بطريك القدس على

هذه المعاهدة المشينة أنه جعل المدينة المقدسة بلداً محرماً ، ومنع النصارى الصالحين من زيارتها . ولكن الأمبراطور واتباعه المقربين اهتموا أمر البابا اهمالاً تاماً . قد يكون من الخطأ اعتبار حملة فريديريك حملة صليبية . والحقيقة أنها لا تحتوي على شروط تعريف الحملة الصليبية . فالحملة الصليبية عبارة عن حملة عسكرية تقوم تحت رعاية البابا ، ويبشر المشاركون فيها بنيل الغفران والفوائد الروحية . وعلى الرغم من أن هذه الحملة كانت الحملة الصليبية الوحيدة ، باستثناء الحملة الاولى ، التي نجحت في الاستيلاء على القدس ، وبالرغم من أنها كانت ، باعتبار نتائجها ، أعظم نجاحاً من جميع الحملات الصليبية المتأخرة ، فإنها لا يمكن أن تعتبر حملة صليبية حقاً إذا أخذنا مقاصد المتحاربين بنظر الاعتبار . فقد سبق فريديريك والكامل عصرهما من حيث التسامح الديني . وكانا كلاهما يمثلان تلك الأقلية الضئيلة من الرجال الذين تعلموا ، من اختلاطهم بآبناء الأديان الأخرى ، أن يتغاضوا عن الدين ، وأن يقيموا سياستهم على أسس دنيوية بحتة . وكان سكان سورية ، بصورة عامة ، يذهبون هذا المذهب . على أن العالم الإسلامي ، ومثله العالم المسيحي ، لم يكونا مستعدين لقبول هذا الحل المعقول للمشكلة .

كانت الفترة التي تلت حملة فريديريك الثاني فترة انهمك فيها المسلمون والمسيحيون بحروب أهلية كادت تشغلهم تماماً عن الخلافات الخارجية . ان من يقرأ تاريخ فيليب دي نوفارا ، وهو اوثق المصادر عن حوادث مملكة القدس في اعوام ١٢٣٠ - ١٢٤٠ ، يشعر وكأن الشئون الخارجية غير موجودة وذلك لشدة استغراق المؤرخ بالصراع الداخلي . وعند ما كانت تقع حرب بين الدول الإسلامية كان الأفرنج يشتركون فيها حلفاء لدولة اسلامية ضد دولة اسلامية أخرى . وكان المسلمون منهمكين انهماكاً شديداً بخلافاتهم الشخصية بحيث انصرفوا عن محاولة القيام بأي عمل موحد ضد اللاتينيين . حتى أن افراد الطوائف العسكرية الكبيرة ، وهم الاعداء الأسلام ، نسوا المواثيق التي قطعوها على انفسهم ، وحالفوا ، دون خجل ، المسلمين ضد النصارى ،

وخاصة ضد الطوائف العسكرية الأخرى . فقد تحالف فرسان الداوية مع دمشق ضد فرسان الاسبتالية ومصر . وكانت المعارك التي وقعت بين طوائف الفرسان النصارى المتنافسة من اضرى المعارك التي حدثت في هذه الفترة .

كانت الحروب التي نشبت بين ابناء المدن الايطالية المختلفة اسوأ من الحروب التي تكلمنا عنها . فقد حارب ابناء بيزا والبندقية وجنوا ومرسيليا وقطلونية بعضهم بعضاً في جميع موانئ الشرق . وكانوا يبدلون حلفاءهم بين حين وآخر ، الا أنهم كانوا يسعون دائماً للتفوق السياسي والتجاري . وقد قدر عدد الذين قتلوا في عكا ، عام ١٢٥٧ - ١٢٥٨ في حرب « القديس سابا » ، بأكثر من عشرين الف شخص . بدأت هذه الحرب معركة محلية بين ابناء البندقية وجنوا . ولكن سرعان ما اشترك فيها الأفرنج ايضاً . فقد ساعد ابناء البندقية سكان عكا وملك قبرص ومعظم نبلاء الأفرنج والفرسان الداوية ، والفرسان التيوتون وابناء بيزا والبروفنسال . بينما ساعد ابناء جنوا حاكم صور وسكانها والفرسان الاسبتالية وابناء قطلونية والانكونيتانيون . وقد اصبحت عكا وصور باضرار فادحة من جراء هذه الحرب . تحطمت الممتلكات داخل اسوارهما ، وتعطلت تجارتهم ولم يعقد الصلح بين آخر المتحاربين إلا عام ١٢٧٧ . وعندئذ سمح لابناء البندقية بدخول صور ولم يكن النبلاء اللاتينيون أقل استعداداً للحرب . فقد مزقت الحروب الداخلية انطاكية طوال معظم القرن . وكان امراؤها يحاربون بين حين وآخر إلى جانب ملوك أرمينية وفرسان الاسبتالية ، كما أنهم كانوا يحاربون إلى جانب اتباعهم حكام جبيل والبترون . وشغل الصراع بين الايلينيين والمستعمرين مملكة القدس أكثر من عشر سنوات . وما كاد هذا الصراع ينتهي بطرد المستعمرين حتى قام صراع عائلي حول الاستيلاء على العرش . وقد اشترك في المراحل الأخيرة من هذا الصراع ملوك قبرص وعمال شارل اوف انجو ملك صقلية . ومن حسن حظ اللاتينيين أن ممالك الايوبيين في مصر وسورية كانت تخوض فيما بينها حروباً لا تقل ضراوة عن الحروب التي كانوا يخوضونها هم . أما الإمارات الصغيرة

فقد انتهزت فرصة انشغال الدول الكبرى بالحرب لتخوض هي حروبها الصغيرة . ان تاريخ الحملات الصليبية التي قادها ، عام ١٢٣٩-١٢٤٠ ، ثيو اوف شامبانية ملك نافار وريتشارد اوف كورنول يبين كيف أن هذه الحروب الأهلية كانت تستطيع أن تقحم حتى الصليبيين من الغرب ، وتعطل الفائدة من مساعدتهم للقضية الصليبية .

بدأ ثيو حملته الصليبية بهجوم على المصريين . ولكن المصريين هزموه في معركة قرب غزة شر هزيمة ، وأسروا معظم قواده . ودعاه أمير حمص ليكون حليفه ، فقبل وسار متوجهاً اليه ولكنه عندما وصل إلى حمص علم أن الأمير قد عقد صلحاً مع أعدائه ، فوجد نفسه في حيرة ممضة . وعرض سلطان دمشق على الصليبيين ، بواسطة فرسان الداوية ، ان يعيد اليهم قلعة صفد وغيرها من القلاع التي كان قد استولى عليها لقاء مساعدتهم في حملته على مصر . وتم الحلف . وسار جيش الأفرنج وجيش دمشق باتجاه الجنوب إلى يافا . ولكن فرسان الاسبتالية ، وهم الد أعداء فرسان الداوية ، كانوا قد اعدوا خطة معاكسة . فقد اتصلوا بثيو وعرضوا عليه أن يحالف مصر ضد دمشق مقابل أن يعيد له السلطان جميع الرجال الذين اسروا في معركة غزة . ويجدر بنا أن نذكر هنا أن صفد والقلاع التي أرجعها أمير دمشق لثيو كانت ملكاً لفرسان الداوية . على حين كان بين الأسرى الذين وعد سلطان مصر باطلاق سراحهم زعيم الفرسان الاسبتالية . فوافق ثيو ، الذي اربكته القضية إلى حد كبير ، على الدخول في مفاوضات مع مصر . وكان في الوقت نفسه ما زال متمسكاً بحلفه مع دمشق . والظاهر أن ثيو ، وقد شعر بأنه قام بتنفيذ جميع التزاماته الصليبية على ما يرام ، غادر يافا فجأة ، وعاد إلى فرنسا . واستلم قيادة الحملة الصليبية ريتشارد اوف كورنول الذي وصل إلى المشرق بعيد مغادرة ثيو . وقام ريتشارد بتوقيع المعاهدة التي تقدم بها المصريون ، ثم انصرف لتحصين عسقلان . وبعد أن أتم هذا العمل قفل راجعاً إلى اوربا ، وترك الأفرنج في سورية حيارى بين الحلفين .

ان سقوط المستعمرين في صور الذين حذبوا التحالف مع المصريين عام ١٢٤٣ ، والنصر الذي أحرزه الشاميون وفرسان الداوية على المصريين قوى مركز الحزب الشامي بين اللاتين ولكن المصريين تحالفوا مع أمير الكرك . وشبت حرب عامة على طول الحدود . ثم تخلت الكرك عن مصر وانضمت إلى دمشق . وقبل اللاتينيون جميعاً بمحالفة دمشق ، فاضطرت مصر على عقد حلف معاكس مع أتراك خوارزم . واحتل الأتراك ، عام ١٢٤٤ ، مدينة القدس التي كانت بيد اللاتينيين منذ عام ١٢٢٩ . وهزم الجيش المؤلف من اللاتينيين والدمشقيين المتحالفين هزيمة ساحقة في غزة ، وتحمل اللاتينيون معظم الخسائر . وتقدم المصريون المنتصرون فاحتلوا دمشق نفسها ، في عام ١٢٤٦ ، وقضوا على المنافسة القائمة بين فروع الأسرة الأيوبية . ولكن الخطر الجديد ، الذي كان سيهدد سلطان الأيوبيين على سورية ، ظهر لأول مرة في تلك السنة التي انتصر فيها المصريون . فقد غزا المغول ، الذين اندفعوا من سهوب آسيا نحو شمالي سورية ، وأرغموا أمير انطاكية على دفع الجزية لهم .

وقبل أن نبحث الصراع بين المصريين والمغول ، هذا الصراع الذي فاق كل الأحداث في سورية طوال ربع القرن التالي ، نرى من الضروري أن نقف قليلاً عند الحملة الوحيدة في هذا القرن التي يصح أن تسمى حرباً دينية . في عام ١٢٤٤ ، وفي إحدى نوبات المرض ، حمل القديس لويس ملك فرنسا الصليب . وكان الجيش الذي قاده مؤلفاً من جنود فرنسيين جذبتهم إلى الحملة قوة الملك وشدة اقناعه . ولا حاجة بنا للبحث عن أي دافع سياسي لهذه الحملة الصليبية . فقد كان الدافع الوحيد هو تقوى لويس الأصلية ورغبته في تخليص الأرض المقدسة . وكانت الحملة الصليبية نفسها الجواب الذي أعطاه فرسان فرنسا لملكهم المحبوب الذي كان يحكم فيما سمي « بنهاية الأقطاعية » . وربما كان لويس هو الشخص الوحيد في الحملة الذي كان يحن إلى تخليص القبر المقدس . وكان مستعداً للتضحية بقوة مملكته وثروتها في سبيل هذه القضية المقدسة . ولم يكن سعي غالاهاذ وراء الكاس المقدس انقى وأطهر من سعي

لويس وراء القبر المقدس. وكان لويس، مثل غالاهاد من قبل، وحيداً في كماله. وإذا كان بإمكان المرء أن يحكم بما كتبه جوانفيل (وهو احسن مؤرخ نستطيع أن نعتمده) فإن روح الفروسية والولاء الاقطاعي، وليس الحمية الدينية، هما الدافعان اللذان كانا يسيّران الفرسان الذين رافقوا الملك. لقد كان جوانفيل مستعداً لأن يتبع سيده الملك إلى باب جهنم، ولكنه لم يكن مستعداً للسير وحده في هذا الطريق.

ان الحملة الصليبية التي قادها القديس لويس معروفة جيداً مما كتبه عنها جوانفيل، ولهذا لا نرى حاجة لاطالة الوقوف عندها. ان احتلال دمياط، والتقدم إلى داخل مصر، ومعركة المنصورة، وهزيمة الملك وأسرته، حوادث شائعة في قصة يعرفها الناس جيداً. ولم يحقق لويس شيئاً مهماً خلال اربع سنوات أقامها في سورية بعد أن اطلق سراحه من مصر. لقد فشلت هذه الحملة، بصورة عامة، فشلاً فاجعاً. ولم تكن محاولة لويس الثانية، وهي الحملة المشثومة على تونس عام ١٢٧٠، أكثر نفعاً لللاتينيين في المشرق من الحملة الاولى. وأزالت وفاة الملك القديس، في معسكرة في تونس، القوة التي كان بإمكانها أن تساعد الأفرنج في المشرق، وتركتهم يعتمدون على وسائلهم الخاصة. ودخل آخر الصليبيين المخلصين الصادقين القدس السماوية عوضاً عن القدس الأرضية التي طالما تشوق للوصول إليها.

وأهم من حملة القديس لويس الثورة التي قامت في مصر عام ١٢٥٠ فإنه في اثر وفاة السلطان الأيوبي (١) حدثت ثورة في البلاط حملت إلى العرش اول السلاطين المماليك، واقامت دولة المماليك التي أوصلت مصر إلى اوج شهرتها وقوتها في العصور الوسطى. على أن المماليك ما كادوا يبدأون ببسط سلطانهم على سورية حتى واجههم المغول الذين اكتسحوا الشرق الأوسط بقيادة هولاكو. لقد اندفع المغول من قلب آسيا كالعاصفة الهوجاء، واكتسحوا بسرعة خاطفة ايران والعراق، وقضوا على الخلافة العباسية في بغداد، وقتلوا

(١) هو الملك الصالح ايوب المتوفي في ٣ تشرين الثاني سنة ١٢٤٩. (المترجم)

سكان تلك المدينة الحليفة عام ١٢٥٨ . وقضى جنود هولاءكو خان الكواسر على الحشاشين المرعبين وطردهم من قلعتهم الحصينة آلموت ، وسقطت حلب ودمشق فريسة هيئة لهم . واستغل المغول « حرب الأعصاب » إلى أبعد مدى . فقد كان ذكر اسمهم مبعث خوف وفزع في البلاد التي عزموا على غزوها . وعززوا القصص التي تصف قسوتهم ومنعتهم بارتكاب فظائع هزت الشعوب المتمدنة وملأتها رعباً . وجُرُفت ممالك وامارات في سورية وروسيا والعراق بسيول من الغزوات والمذابح . وكانت الظواهر تشير إلى أن لا شيء يستطيع صد تقدم المغول المدمر .

فرحت أوروبا النصرانية وهللت لانتصارات المغول . ولما كان المغول ، بصورة عامة ، مسالمين للنصارى ، ولما كان بينهم عدد كبير من النساطرة ، ولما كانت زوجة هولاءكو نصرانية ، ولما كان كيتبوغا الذي تسلم قيادة المغول في سورية بعد رجوع هولاءكو إلى سيبيريا نصرانياً ، فقد اعتبر البابا وحكام أوروبا الغربية المغول حلفاء لهم في صراعهم المشترك ضد الإسلام . وكان البابا يحلم ، طوال سنوات عديدة ، بإنشاء حلف عظيم بين المغول وأوروبا يسحق الدول الإسلامية سحقاً . وترددت الوفود بين أوروبا وبين بلاط سلطان المغول ، وكان أشهرها الوفدان اللذان ترأسهما جون أوف بيانو كاريني ووليام أوف ربريكيس . ولم يفتن إلى الخطر الحقيقي لتوسع المغول إلا فريديريك الثاني الذي دعا إلى اعداد حملة صليبية ضدهم . على أن فريديريك نفسه كان متهماً بنظر البابا ، إذ كان المعروف عنه أنه كان حليف المصريين . وفضل البابا أن يوجه الحملة الصليبية ضد فريديريك ، وأن يفاوض البرابرة الأسيويين لأجل اقامة حلف معهم . كانت فكرة اعداد حملة صليبية مغولية مسؤولة عن كثير من الأخطاء التي ميزت سياسة السدة البابوية تجاه الشرق في نهاية القرن الثالث عشر ، والتي ادت إلى ضياع مملكة القدس ضياعاً تاماً . ويبدو أن بعض المؤرخين الأوروبيين قد وقعوا تحت تأثير هذا السحر نفسه . فغروسيه ، مثلاً ، يأسف شديد الأسف لفشل الأفرنج في سورية في مساعدة الغزو المغولي مساعدة

قلبية فعالة . ولكن يبدو لي أن المساعدة التي قدمها الصليبيون للمغول هي التي أدت إلى خراب الدول اللاتينية ، وأن سياسة الصداقة والسلم مع المماليك والاعتراف للمماليك بشيء من السيادة ، كانت هي السبيل الوحيدة للبقاء على وجود الصليبيين في سورية حتى أننا ولو اعترفنا بأن إبادة الدول اللاتينية كانت من أسس سياسة المماليك يجب علينا أن نتذكر بأن المدن التي تحالفت مع المماليك ضد المغول اتيح لها أن تبقى مدة طويلة بعد سحق المدن التي ساعدت المغول . وإن المماليك لم يهاجموا المدن النصرانية ما دامت قائمة بالتزامات المعاهدات المعقودة معها .

كان الأفرنج في سورية منقسمين على أنفسهم في موقفهم من المغول ، كما كانوا منقسمين في كل شيء آخر . فقد خضع ملوك أرمينية وامراء انطاكية وطرابلس للغزاة ، وقدموا لهم الجزية والمساعدات العسكرية . أما امراء المناطق الجنوبية فكانوا مترددين بين التحالف مع المغول وبين التحالف مع المصريين . وقد فضل جوليان أمير صيدا وجون دى ابلين أمير بيروت وجون أمير جبيل وفرسان الداوية وسكان عكا مخالفة المصريين .

ووقعت المعركة الاولى الفاصلة بين المغول والمماليك في عين جالوت في اليوم الثالث من ايلول ١٢٦٠ . وكان يقود المغول القائد النسطوري كيتبوغا . وكانت تساعده جيوش من أرمينية وانطاكية . أما الأمارات اللاتينية في الجنوب فقد قدمت على أقل تقدير ، مساعدات سلبية للمصريين . وفي هذه المعركة هزم المغول هزيمة ساحقة ، فقد قتل كيتبوغا وتفرق جيشه . واندفع المماليك المنتصرون فاسترجعوا دمشق وحلب ، وشنوا حرباً تاديبية على النصارى في الشمال ، ليحذروهم عاقبة من يساعد اعداء السلطان . ولكن المغول ظلوا محتفظين بالجزيرة والقسم الشمالي من سورية . وكانوا ينتظرون الفرصة المناسبة لاسترجاع ما فقدوه .

وفي تلك الاثناء اغتصب السلطان الكبير بيبرس البندقدادي عرش مصر بعد أن اغتال سلفه السلطان قُطُز . إن حروب بيبرس ضد اللاتينيين

جعلته في ذاكرة الناس احد ابطال الاسلام العظام . على ان يببرس يستحق ان يتبوا مكاناً علياً في التاريخ باعتباره مؤسس عظمة مصر المملوكية . وعلى الرغم من ان يببرس كان مسلماً تقياً فانه لم يكن مدفوعاً بالدين اكثر ممن تقدمه من السلاطين ، ولم تكن حروبه ضد اللاتينية الا خطوة محتمة فرضتها عليه سياسة التوسع المصرية . ومما يدل على ان الحروب التي خاضها لم تكن حروباً دينية ، او جهاداً ، رغبته الملحة في كسب صداقة الملوك النصارى : شارل ملك انجو وصقلية ، وجيمس اوف اراغون ، وافونسو امير قشتالة ، وميخائيل باليولوغس (ميخائيل الثامن) امبراطور القسطنطينية . لقد سعى يببرس أن يعقد مع هؤلاء جميعاً محادثات سياسية وتجارية . وجمع يببرس ، كما فعل صلاح الدين من قبل ، بين حرب اللاتينيين في سورية وبين السطو على الدول الاسلامية المنافسة له . وقام بحروب ضد الامراء الايوبيين في سورية والحشاشين في لبنان ، والايلاخانيين في ايران ، والبربر في شمال افريقيا ، والنوبيين . ونصب ، عام ١٢٦١ ، خليفة عباسياً في القاهرة ، بعد ان هدم المغول عاصمة الخلافة بغداد . ولم يفعل يببرس ذلك احتراماً للخلافة ، وإنما لانه كان يسعى لتحقيق سيادة مصر ، وقد وجد في الخليفة العباسي اداة صالحة لتثبيت مركزه ضد الفاطميين المدعين بمصر .

شن يببرس معظم حروبه على اللاتينيين في سورية بين عامي ١٢٥٦ و١٢٦٨ . وقد احتل ، في هذه الفترة ، قيسارية ، وارسوف ، ويافا ، وعدداً من حصون طوائف الفرسان . واستولى حتى على انطاكية المنيعه ذاتها واسلمها للنهب والسلب . يذكر غروسيه أن سبب النجاح العظيم الذي احرزه يببرس هو انه ، على عكس صلاح الدين ، حارب بجنود محترفين ، وعلى هذا فلم يكن مضطراً على تحمل اعباء حقوق وامتيازات جيش اقطاعي . وكان قادراً على ابقاء جنوده في ساحات القتال مدة اطول مما كان يستطيع فعله صلاح الدين . ومن هنا فقد كان بإمكانه ان يقوم بحروب طويلة الأجل وفي مناطق نائية .

في عام ١٢٧٠-١٢٧٢ قاد الأمير ادوار (الذي اصبح فيما بعد ادوارد

الاول ملك انكلتره) آخر الجيوش الصليبية الى المشرق ، لحساب مملكة القدس ، وكان هذا الجيش هو القسم الوحيد من حملة القديس لويس الثانية الذي وصل إلى سورية . ولم تحقق هذه الحملة شيئاً سوى انها اوغرت صدر السلطان ، وعجلت في سقوط حصن الاكراد العظيم وغيره من الحصون اللاتينية .

ولم يستطع اللاتينيون ان يتفادوا الحروب الأهلية . فقد قام شارل اوف انجو ، الذي اشترى لقب ملك القدس من ماري اميرة انطاكية التي كانت احد المتخاصمين على العرش ولكنها غلبت على امرها سنة ١٢٦٨ : بالاستيلاء على عكا عام ١٢٧٧ بالتعاون مع فرسان الداوية وضد هيو ملك قبرس الذي منحه المحكمة العليا عرش القدس . واتبع شارل السياسة التي سار عليها فريديريك الثاني في المشرق فكان صديقاً لمصر كما مر معنا . وقد ساعد ولاته على عكا سلاطين مصر وكانوا دائماً على علاقات حسنة معهم . وعقد يوديس بيلتشين حاكم عكا ، في عام ١٢٨٣ ، هدنة مع قلاوون مدتها عشر سنوات .

ولم تمنح وفاة بيبرس ، في عام ١٢٧٧ ، الأفرنج في سورية غير فترة قصيرة من السلم . لان قلاوون الذي ارتقى عرش مصر عام ١٢٧٩ تابع بقوة شديدة الحرب التي لم يتمها سلفه العظيم . وقد احرز اول انتصاراته العظيمة على الجيش المغولي عام ١٢٨٠ . جاء هذا الجيش لغزو سورية ولكن قلاوون اباده في معركة قرب حمص . وقد حطم هذا النصر قوة المغول في سورية تحطيماً عظيماً تماماً . وسارع امراء المدن اللاتينية الجنوبية ، بعد هذا النصر المؤزر ، لعقد معاهدات مع السلطان ، ولكن بعد فوات الاوان . فقد كان قلاوون يخشى أن يعود النصاري فيساعدوا المغول . وكان احتلال طرابلس اعظم الفتوحات التي تمت في عهده . كانت طرابلس آنذاك تخوض حرباً أهلية صغيرة سببها خلافة بوهيميون السابع على العرش . فقد طلب احد الفريقين المتنازعين مساعدة الجنوبيين ، بينما طلب الفريق الآخر مساعدة السلطان . وجاء قلاوون . ولكنه عندما غادر طرابلس عام ١٢٨٩ لم يكن قد بقي شيئاً فيها وبعد سقوط طرابلس

لم يعد طرد اللاتينيين نهائياً من سورية ليتطلب الا جهوداً ضئيلة . فلم يعد بيد اللاتينيين سوى عكا وبيروت وصيدا وطرطوس وبعض الحصون المنعزلة . وتوفي قلاوون في عام ١٢٩٠ قبل ان « ينظف » سورية من اللاتينيين ، على ان الاشرف خليل ، الذي خلف قلاوون ، اكمل العمل ، فاحتل عكا في ايار من عام ١٢٩١ . أما سبب هجوم الاشراف على عكا فهو قيام الصليبيين الذين وصلوا إلى عكا حديثاً بغارة على الاراضي الاسلامية ، فنقضوا بعملهم هذا الهدنة ، واعطوا السلطان العذر لهدم المدينة . وبعد سقوط مدينة عكا استسلمت المدن اللاتينية الواحدة بعد الأخرى . وانتهى امر مملكة الصليبيين ، وتم توحيد سورية .

ولم يحدث سقوط عكا رد فعل عنيف في الغرب . لقد حزن البابوات لهذه الخسارة ولكن لم ترسل اية حملة صليبية لمحاولة احياء المملكة الصليبية المنقرضة . غير أن الذين كانوا يدعون إلى صليبية جديدة اسهبوا في ذكر الخطط لتهيئة حملة صليبية جديدة . ولكن هذه الخطط لم تثمر . على ان انتهاء امر المملكة الصليبية لم يمه الحرب بين النصارى والمسلمين . فقد انهك ملوك قبرس ، وهم ورثة مملكة القدس ، بحروب متواصلة مع المصريين وقد وصف احتلال بطرس مدينة الاسكندرية في عام ١٣٦٥ بانه حملة صليبية ولكن في تسميته صليبية جديدة شيئاً من المبالغة . على ان هذه المناوشات كانت اقرب إلى الغزوات منها الى الحروب الدينية المقدسة . ولم يكن احتلال الممالك لقبرص ، بقيادة السلطان برسباي في القرن الخامس عشر ، مسبباً عن أي دافع ديني ، وانما لان القبارصة كان يجيرون ويعينون القراصنة الذين كانوا يهاجمون السفن المصرية وينهبونها .

وشبهه بما تقدم ان الحملات التي ارسلت لايقاف تقدم الاتراك قد اطلق عليها احياناً اسم الحملات الصليبية . على أن جانباً من جوانب الحملات الصليبية التي انطلقت من نيقوبوليس في عام ١٣٩٦ ، يستحق هذا الاسم . فقد كانت دوافعها مزيجاً من المغامرة الفروسية ، والصوفية الدينية ، والسياسة العملية .

ولكن هذه الحملات ، باستثناء حملة نيقولوبوليس ، لم تجتذب إلا القليل من الأشخاص الذين لم يكونوا مدفوعين وراء المنافع الدنيوية الشخصية . ويصعب علينا ان نرى في هذه الحروب غير حروب سياسية واقتصادية . ولكن التوسل بالدين استمر في كل حرب يشترك فيها ناس يعتقدون ادياناً مختلفة . فقد كانت كل حرب ضد المسلمين تسمى حرباً صليبية ، وكانت كل حرب ضد النصارى تسمى جهاداً . وقد دعيت هذه الحروب هكذا لاستغلال ما في الدافع الديني من اثارة عاطفية ، ولكسب تأييد جماهير الشعب للحرب ومرد الصعوبة العظمى في بحث هذه الأمور الى موقف المؤرخين المعاصرين من ابناء الديانتين ازاء هذه الحوادث — فقد اكد المؤرخون المسلمون والنصارى على العناصر الدينية في حروب غير دينية . ومجد مؤرخو الديانتين تقى القواد الذين كانوا يحاربون في سبيل الدين . وتجاهلوا كلهم الاسباب العملية في سبيل التأكيد على العوامل التي تستهوي الجمهور . وبطبيعة الحال لا يمكن ان تتخذ الوثائق الرسمية مقياساً لوزن صحة اخبار المؤرخين . لان هذه الوثائق ، شأنها شأن المؤرخين بل اكثر ، لا تقدم لنا الا الجوانب المثالية والعقائدية من القضية .

وختاماً لهذا البحث أود أن اعيد تلخيص موضوعي . في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، في عصر الحروب الصليبية والجهاد ، لعب الدين الدور الذي تلعبه العقائد السياسية اليوم . ولم يتوسل المسلمون والنصارى ، ما عدا بعض الاشخاص المعروفين ، بالدين الا ليتخذوه ستاراً يخفون وراءه مقاصدهم الدنيوية السياسية . على ان الناس ماتوا ، وما زالوا مستعدين ليموتوا ، تحت لواء العقائد والمثل العليا . لقد كانت الحماسة الدينية الملهبة ، في عصر الحروب الصليبية ، دافعاً ، مهماً ثميناً . ولكنه لم يكن ، الا في الأحوال النادرة ، السبب الاول او الدافع الغالب الثابت .

المراجع

- 1 — L. Bréhier : L'Eglise et l'Orient au Moyen Age : Les Croisades, 5th ed. (Paris, 1928)
- 2 — The Chronography of Bar Hebraeus, tr. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932
- 3 — C.R. Conder: The Latin Kingdom of Jerusalem, London, 1897.
- 4 — The Damascus Chronicle, Tr. H.A.R. Gibb, London, 1932.
- 5 — René Grousset : Histoire des Croisades, 3 Vols. (Paris, 1934-36)
- 6 — P.K. Hitti, History of the Arabs, 2nd Ed. (London, 1940)
- 7 — E.G. King, Knights Hospitallers in the Holy Land, London, 1931
- 8 — S. Lane-Poole : Saladin, New York 1898.
- 9 — S. Lane—Poole: History of Egypt in the Middle Ages, London, 1901

الاسلام ونمط الحياة الاسبانية^(١)

لاميريكو كاسترو (٢)

لقد تناولنا في بحثنا السابق المفردات اللغوية والعادات والعقائد والمؤسسات الاجتماعية التي لها علاقة مباشرة ، او غير مباشرة ، بالواقع التاريخي ، وهو ان العرب ونصارى اسبانيا كانوا يعيشون جنبا إلى جنب . اما الآن فسأطلب إلى القارئ الكريم ان يسايرني قليلاً الى نواحٍ اشد غموضاً واكثر تعقيداً من النواحي التي درسناها سابقاً . وقد لا نجد في هذه النواحي الغامضة المعقدة ادلة واضحة بيّنة على مدى تغلغل الحياة الاسلامية في اعماق الحياة الاسبانية ، وعلى مدى تفاعل الاسلام تفاعلاً حياتياً مع النفس الاسبانية . ولكن يحق لنا أن نفترض ان ذلك الاتصال الحميم وتلك العلاقات الوثيقة التي نشأت بين المسلمين والاسبان — والتي اشرنا اليها سابقاً (٣) — يجب ان تكون قد اسفرت على ما يبدو عن نشوء خصائص وميول في النفس الاسبانية تشبه الخصائص والميول المتأصلة في الحياة الاسلامية . وهذه الميول وهذه الخصائص المكتسبة عن طريق التفاعل الحياتي تقابل ما يسميه علماء الطبيعة بـ « شبه استحالة » (٤) على اني حين استعمل هذا المصطلح « شبه استحالة » فانما استعمله لظهار ما أريد أن اقله مدركاً في الوقت ذاته ان « شبه الاستحالة » هنا لا ينطبق على الانسان كما ينطبق على المعادن التي تتبلور فيتغير شكلها الخارجي . غير اننا نرى شيئاً من هذا في كلمة hijodalgo (ابن شرف او ابن نبل) التي جئنا

على دراستها سابقاً . وهي كلمة اسبانية في استعمالها غير انها عربية اسلامية في تركيبها واصولها ومعناها .

ان النفس البشرية تقوم بحركات وتأتي اعمالاً داخلية لا تختلف عن الحركات والاشارات التي تصدر عن الجسد المادي . ولذا يقول الاسباني ، وهو قول شائع معروف عندهم : « روحه تتلوى متثاقلة في جسده » . ويعنون بذلك ان روحه متكاسلة خاملة . ونحن اذا نظرنا في حياة الانسان نجد احياناً كثيرة ان النفس والذات تتعايشان ولكن عيشة ثقيلة مملة خاملة ، واحياناً اخرى يشتد التوتر بينهما حتى يبلغ حد القطيعة . ومع ذلك فان العلاقات بين النفس والذات تكون في الغالب منسجمة متساوقة اما برضى الجسد او بالرغم منه . حدث عندما كان كونت كابرا يستعد مرة للخروج الى المعركة انه لاحظ الخدم الذين كانوا يلبسونه ثيابه ويقادونه اسلحته ويضعون الخوذة على رأسه انه كان يرتجف . وعندما ابدوا استغرابهم مما اعتراه وهو الذي عرف بالشجاعة اجابهم قائلاً : « ان الجسد يتهيب من التجربة القاسية التي ستلقيه فيها النفس » (٥) وللامير كونداه قول يشبه هذا القول سبقه اليه ايضاً اغناطيوس ليولا (مؤسس الحركة اليسوعية) . ومثل هذه الحالات التي نجد فيها صراعاً او توتراً بين النفس والجسد تنشأ في حياة كثيرين من الناس ، وليس بالأمر العسير سرد امثلة على ذلك . فان الحكيم الذي يكرس نفسه للحكمة ، والبطل المغوار ، والاخلاقي المتزمت المتشدد في اتباعه قوانين الأخلاق ، هؤلاء وغيرهم يستطيعون ان يسجنوا انفسهم في سجن الذات ويغضوا عن رغبات النفس من ميول ومشاعر ، ويستطيعون ان يتغاضوا عن كل ما يتطلبه فيهم الجسد من رغبات وحاجات . ان هذه المشكلة لمن المشاكل الانسانية معروفة مألوفة لكن حلها في منتهى العسر . وليس غرضي معالجة هذه الناحية ، انما مررت بها مرأً يسيراً لأقول للقارئ الكريم أن الناس بالنسبة إلى الاعمال العقلانية والارادية التي يقومون بها طائفتان : طائفة تستطيع أن تفصل الذات عن الجسد وعن النفس وطائفة اخرى لا تستطيع الفصل بين

الذات وبين الجسد والنفس (٦) .

ان الصراع بين نزعات الجسد وميوله وبين سلطة الذات وجبروتها المنظم قديم العهد . فقد نشأت عنه على ممر العصور حركات روحية فكرية مختلفة : التقشف والتزهد ، والفلسفة الرواقية المسيحية ، والنزعة الصوفية . وفي اقدم الآداب اشارة إلى هذا الصراع بين الذات والجسد . ففي ملحمة الاوديسا لهوميروس الشاعر الاغريقي ذكر له في مطلع الباب العشرين . ولا يتفرد الأسبان في انهم اختبروا هذا الصراع العالمي او أنهم اشاروا اليه ، وانما يتفردون في انهم لم يلتمسوا في حياتهم مخرجاً او منفذاً لهذا التوتر الداخلي ، هذه الازدواجية القائمة بين ميول الجسد ونزعاته ورغائبه وبين العقلانية الصرف . وهذا يختلف عن الكيان الافرنسي . ان قوام الحياة الافرنسية منذ القرن الحادي عشر — وهو القرن الذي تبدأ ان تظهر فيه معالم الفكر الافرنسي والحياة الافرنسية . يتميز بتسلط الذات العقلانية على متطلبات الجسد ورغائبه . أما الأسبان فقد كانوا على نقيض هذا . فانهم اكتفوا بان عاجلوا هذا الصراع من حيث هو مادة لجدل ديالكتيكي أي لجدل منطقي . وهذا يساعدنا على تفهم موقف اليسوعيين (المتأثر بالنظرة الكاثوليكية الاسبانية) من اتباع كورنيليوس جانسن ، وكيف انهم رفضوا أن يأخذوا بمنطقه الديني ، وكيف قاوموه بنوع من الفتاوى الدينية التي هي اقرب إلى النفاق منها إلى الحقيقة . وهذا النوع من الفتاوى الدينية ليس كله نفاقاً في نظر باسكال مثلاً ، لكنه نوع من التكيف الذي يحاوله المؤمن للتغلب على الصراع الحياتي العنيف في داخله . وليس هنالك مثال عام او نموذج قياسي عام نستطيع ان نعلل به هذه الظاهرة تعليلاً مستوفياً . لان كل رجل خاطئ انما هو مثال فريد حي قائم بذاته لا شبيه له بين الخطاة . ولو ان الناس استطاعوا ان يتبعوا بدقة تعاليم كورنيليوس جانسن الحرفية (بدقة واخلاص) لأدّى بهم هذا المسلك إلى إلهة العقل .

كل عمل يصدر عن العقل يستهدف بلوغ الحقيقة والتثبت من أنها الحقيقة ،

وبعد ان تُكتشف الحقيقة تُجردُ حالاً من العنصر الشخصي . أي انها تصبح تجريداً قائماً بذاته بقطع النظر عن الانسان الذي اكتشفها . وفي الوقت ذاته تصبح ايضاً ملكاً مشاعاً يحق لكل من يهتدي اليها ان يفوز بها وان يحصل عليها كما حصل عليها العقل الذي اكتشفها اولاً . وكل امرئ يستطيع أن يكون عقلانياً ، لان العقلانية امر فردي . وفي الوقت ذاته ظاهرة عامة . ولكي يغدو المرء عقلانياً : لا يتحتم عليه أن يعرف الرجل الذي اكتشف الحقيقة . ولنضع القضية بتعبير آخر : ان الذي يتقبل الحق وما في الحق من حقيقة يعترف ضمناً بوجود شيء خارج ذاته ، مستقل عنه . قائم بذاته . واذن فالرجل المفكر الذي يجعل من نفسه موضوعاً لتفكيره يفصل عن ذاته شيئاً كان جزءاً منها . واعتراف المرء بكيان مستقل للفكر وللأشياء يعني ضمناً أنه يعترف ايضاً ان لا يده له في وجودها وكيانها . وهذه الصفة — الاعتراف بكيان مستقل للفكر وللأشياء وانها خارج اطار الذات — من الصفات التي تتميز بها النظرة الفلسفية الاوربية الى الحياة والكون . ولكن هنالك مقابل هذه النظرة نظرة اخرى تأخذ بها شعوب اخرى ترى ان اشتراك النفس بما يحقق بها من فكير وأشياء أولى من عزل النفس عن العالم المحيقيق بها والانصراف الى التأمل في ما تخلفه الحياة من البؤس والشقاء والذي تسفر عنه هذه التأملات حقائق تخفي الذات التي خلقتها ولا تتجاوب مع الذات التي تتصل بهذه الحقائق (نظرية ، او سياء " او آلة صناعية) . ولم يك الاسباني يوماً ليهتم بهذه الأمور لأنه لا يميل كثيراً الى التفكير — وكما الملح الى ذلك الونزو دي بلنسية في القرن الخامس عشر . بكلام آخر فان الاسباني مهما امعن في التفكير فانه لا يستطيع ان يعنو لضرورة الانفصال انفصلاً تاماً عن ذاته حتى ولا عن رغائب جسده . لقد ألف انطونيو دي نبريخا — وهو اعظم عالم انساني في اسبانيا — جداول رياضية يستطيع الناظر فيها ان يحسب فوراً الاوقات الملكية . وليس هذا فقط بل يستطيع أن يعرف الوقت في مختلف المدن الاوربية . لكنه يقول صراحة في المقدمة التي كتبها لهذه الجداول ان الدافع الوحيد الذي حفزه للقيام بهذا

العمل هو أن يتخلص من راهبٍ صديقٍ له كان يزعجه دوماً بالسؤال عن الوقت كلما طرأ عطل على ساعته . فالفكر عند الاسباني شيء يجب ان يتحدد ويمتدح امتزاجاً كلياً بحياة المرء كلها ومن جميع نواحيها . وهذا مما لا يدع مجالاً للتفكير المجرد وافتراس النظريات وهو يفسر لنا لماذا لم يظهر من الاسبان فلاسفة مبدعون اضافوا شيئاً جديداً إلى جماع الفكر الانساني ؛ ولندكر هنا ان فكرة الخلود عند ميكال دي اونامونو كانت تعني ضمناً الخلود المادي ، اي بقاء جسده خالداً ، وربما الثياب التي ألبسوها جثته .

ان الاسباني يؤثر التعبير الحميم الدافئ عن نفسه وعن مشاعره على متطلبات التفكير المطلق البارد . ولذا تراه ، عند التعبير عن نفسه وعن مشاعره ، يكثر من الاشارات والحركات ويلجأ الى التشبيه والمجاز . واذا كانت الاشارات والحركات التي يقوم بها الاسباني عند التعبير ذات قيمة خاصة كما المعت الى ذلك في مكان آخر (٧) فلأنه يعنى بتثقيف النفس وتأديبها اكثر منه في الانطواء الفكري . فليس في نظر الاسباني من قضية يمكن اعتبارها قضية عقلانية مجردة حتى ولا قضية وجود الله . على اننا نجد من ناحية اخرى انه يعنى غاية العناية بكل ما له علاقة بأسلوب التعبير عن النفس والمشاعر . فالتعبير والأسلوب التعبيري عنده قضية هامة وخطيرة . وقد نقل الينا انطونيو بارتز جملة يعزونها الى دوق ألبي « عن الهيئة او الشكل الذي يجب ان يظهر به الرجل في الاماكن العامة والمواقف الرسمية » . يقول الدوق : « اذا خرج الرجل من بيته واضياعاً الدثار (Cape) حول عنقه وكتفيه فان هذا للدليل على انه في المواقف الرسمية سيخفي شيئاً من عواطفه وسيكبح من جماح طبعه . وله عندما يعود الى بيته ان ينزعه لكي يستريح ويعود الى سجيته في التعبير عن ذاته . فوتر القوس يجب ان يُحمَل ككي يرتخي عود القوس فيستريح » (٨) . ولكن عواطف الاسباني ومشاعره المتأججة هي دائماً في داخله نائرة كانت أم ساكنة .

والآن دعنا نُوغل في سبر اعماق هذه الحياة الداخلية . يستعمل الاسباني فعل Amanecer أي أصبح وفعل Anochecer أي أمسى . واننا لا نعرف

لغة اوربية تصرف هذين الفعلين مع الضمائر فلا يقال مثلاً (في اللغات الاوربية) « يذهب الرجل الى فراشه معافى فيصبح بارداً ، اي ميتاً » وهي جملة وردت في كتابات احد كتاب الأسبان في القرن الرابع عشر . وهذه الظاهرة تظهر ايضاً في اللغة البرتغالية .

ونحن مدينون في اكتشاف السر في هذين الفعلين الغريبيين اللذين تتفرد الاسبانية في استعمالهما بمعنى اصبح وامسى الى الف لومبارد الذي يقول لنا انهما دخلا الاسبانية من العربية . فان « اصبح » تفيد دخل في الصباح ، واختبر في الصباح وادرك في الصباح او صار كيت وكيت في الصباح ، أي أن العربي عندما يقول « اصبحت » فكأنه يريد أن يقول « عشت الصباح » وكذلك فعل امسى أي دخل في المساء « وعاش المساء » ومسى تعني في العربية حياً تحية المساء داعياً لصاحبه ان يكون مساؤه مساءً خير (٩) . وهو مثال آخر على التلقيح الفكري الذي حصل بين العرب والاسبان : فعل رومانسي ليعبر عن ظاهرة من ظواهر الحياة الداخلية عند العرب . وهذا امر ذو اهمية كبرى في تفسيره الخاص للتاريخ الاسباني . لان تلقيح العربية للغة الاسبانية لم يقتصر على الأمور الملموسة والمحسوسة بل تعداها الى الاختبار الداخلي الروحي . فان الاسباني بدلاً من أن يقنع بملاحظة الظواهر الطبيعية وادراكها فان نفسه تُغيّر الظواهر الخارجية التي يلاحظها وتجعلها تستحيل الى احساس من صميم نفسه ، وجوهر خلقه . اي انها لا تبقى مؤثرات خارجية بل تتحول الى امور تتفاعل داخلياً مع نفسه . تفاعلاً حميماً ، بحيث يسهل على الاسباني ان يقول « صادفني الليل » وصادفت الليل . ان تصريف فعل Amanecer (اصبح) مع الضمائر — وهو استعمال تتفرد به الاسبانية عن سائر اللغات الرومانسية — يجب الا ينظر اليه انه مجرد أثر خارجي من آثار اللغة العربية في اللغة الاسبانية . ففي اقتباس اللغة الاسبانية لهذا الاستعمال دلالة واضحة على أن نوع الحياة الروحية الاسبانية المسيحية ينطوي على شعور مرهف بقيمة الذات ، بقيمة الفرد ، والا لَمَّا امكن ان تتجاوب الاسبانية مع العربية تجاوباً روحياً يجعل الاسباني يقول كما يقول العربي

« اصبحت وامسيت » . وهذه الدوافع النفسية في الرجل الاسباني التي لا تعرف حدوداً او آفاقاً تقف عندها هي التي كانت دوماً تغذي الفردية العنيفة التي تتميز بها الحياة الاسبانية . وعلى ذلك فقد اقتبس الفرد الاسباني عن العرب والعربية تلك النواحي التي كانت تتعاطف وتتجاوب مع الاوضاع الحيوية الاسبانية . وهذه الاوضاع والمهام والامكانات تكون الاطار المادي للحياة وهذه بدورها تعود فتخلق مزيداً من هذه الاوضاع والمهام والامكانات . ولذا تستمر قوالب الحياة المادية بعناد تحفزها الظروف ، وتكون قوالب الحياة ذاتها في الوقت نفسه حافزاً لخلق ظروف اخرى . ومن العجيب ان برثولومي دي ارجنزولا (١٥٦٢ - ١٦٣١) كان يشعر حتى في عصره بدفق بحيوية الوعي الذاتي في فعل Amanecer (اصبحت) مصرفاً مع ضمير المتكلم حيث يقول بلسان لوسيفر المتغطرس : قال الواحد المتكبر قديماً ، معبراً عما في نفسه : « انا اشرف المخلوقات ، أنا الذي « اصبحت » ينبوع بهائي ومجدي . » عندما سأتكلم بعد قليل عن رئيس كهنة هيتا ، سأشير إلى أن العربي يستطيع ان يتحول بسهولة فائقة من حقيقة الشيء الداخلية الى صورته الخارجية . وهكذا ينتقل بسهولة من الذاتي الى الموضوعي ومن الموضوعي الى الذاتي . فان وجهي الحقيقة عنده بمثابة شيء واحد . ويتبين ان للصباح والمساء كياناً موضوعياً ، اي انهما شيان محسوسان ، ولكن الصباح والمساء في الوقت ذاته هما ما يتحسس المرء فيهما وما يختبره بهما ، ولذا يقول العربي اصبحت غنياً وامسيت فقيراً . فالصبح والمساء هنا اختباران ، اي وجه واحد من الحقيقة . فان حقيقة الشيء على انه شيء وحقيقته على انه اختبار في نظر العربي شيان متداخلان متشابكان كما في زخرف عربي لا نهاية له ، وهو يتصورهما معاً عن طريق الاختبار الحسي لا عن طريق التمييز العقلي .

ان للحقيقة « نفساً وروحاً » والمرء لا يجرد ذاته كلياً من الامور التي ليست شخصية (Non-personal) لان هذه الامور التي ليست شخصية لا كيان لها بمعزل عن الشخصية ولذا كان فعل Amanecer (اصبحت) ظاهرة عظيمة

الأهمية ، ظاهرة موضوعية وذاتية معاً تتغلغل فيها عواطف المرء وتنسل إليها مشاعره عن طريق اختبار أحبّ أن ادعوه « هجيناً » . فان الاسباني المسيحي باقتباسه هذه الظاهرة الداخلية عن العرب يشعرون أنه متى احس في قرارة ذاته بأن ما يقتبسه يلائم احساساته ومشاعره فانه لا يتهيب منه كما انه لم يتهيب عندما اقتبس عادات خارجية أخرى مثل تقبيل اليد وغسل الميت والجلوس القرفصاء على الارض ونحوها .

يستطيع شاعر عربي اندلسي أن يقول :

أكر على الكتبية لا أبالي أحتفي كان فيها أم سواها
ويقول شاعر آخر : « ان قرى اشبيلية تفوق سائر القرى جمالاً وبهاء
بمبانيها والعناية الفائقة التي يشمها بها ساكنوها من الداخل ومن الخارج » . (١٠)
فالعبارة العربية « في داخل الطعان او خارجه » و « من الداخل ومن الخارج »
تعكس لنا قلقاً جذرياً ورغبة ملحة للاحاطة بالعالم من الداخل ومن الخارج
ولاكتناف الشخص الذي يدرك الكون كوحدة . فالحقيقة اذن هي الحقيقة كما
يعيشها الفرد بكلية ، لا كما يدركها العقل موضوعياً . ان الغربي ينظر الى النهار
على انه قدر من الوقت يجري خارج اطار النفس ، لكن العربي يقول : « سافر
نهاره وعاد مساءه وامسى نهاره » . (١١) وهذه العبارات على ما تعكسه من
مظاهر روحية داخلية تعيننا ايضاً على فهم العبارة العربية « ابن الايام » التي
يطلقونها على الرجل العالم الفهم الذي اختبر الدهر . وقد يكون الانسان « ابن »
أو « اباً » أي شيء يحيط به (كما في الكلمة الاسبانية المأخوذة معنى من العربية
nijodalgo اي ابن النبل والشرف) . وكما في كنية الحبر في العربية اذ
يسمى « ابو جابر » . وامثال هذه التعبيرات التي تضيف على الاشياء صفة
شخصية ، كثيرة مألوفة في الادب العربي (١٢) .

واذا تركنا حقل اللغويات جانباً وذهبنا الى حقل آخر ، حقل الفن ، فاننا
سنجد امثلة تشبه هذه الظاهرة . فقد اشرت منذ سنوات نخلت الى ان الكاتب
الاسباني او الفنان الاسباني يميل احياناً الى عزل الحالة او البيئة التي يجد فيها

موضوعاً لفنه عن الموضوع ذاته . حتى ولا عن عملية الخلق الفني نفسه . بل هو يجمع في عمله الثلاثة معاً : البيئة او الحالة ، والموضوع ، والقطعة الفنية المخلوقة ، مما يعكس لنا رواسب الافكار والمشاعر التي كانت تدور في رأس الفنان وقلبه . ففي صورة « الوصائف » (Las meninas) بريشة فيلكاز ، تجد المنضدة او السبورة التي يضع عليها الرسام لوحته ، واللوحة الخشبية التي يضع عليها الوانه ، بل لا يفوته ان يرسم صور بعض الحضور الذين كانوا في مشغله يراقبون عملية الرسم . (١٣) وقد قلت في دراسة سابقة لي اني ارى في هذه الظاهرة نوعاً من البدائية لا تميز بين الآلهة والناس والعناصر ولا تقرر المكان اللائق بكل منها . وهذه الظاهرة تنطبق ايضاً على « قصيدة السيد » حيث نرى الأسطورة تمتزج امتزاجاً كلياً بالاختبار الآن ، وحاولت ، آن ذاك ، أن اربط بين هذه الظاهرة وبين الأساليب العصرية الجديدة واشرت الى انها تبلغ ذروة التمام عند سرفانتس حيث قلت « ان في قصيدة السيد ، على بعدها عنا في التاريخ ، لوميضاً يبشر بالقصة العصرية . » (١٤)

عندما أشار اوبري ف.ج. بل (Bell) الى الدراسة التي قمت بها حول القديسة تريزا اطلق على هذه الخصائص الاساسية التي تتميز بها العبقرية الاسبانية اسم « النزعة التوحيدية » Integralism . وكان الاديب الانساني الونزو لوبز بنتشيانو قد قال سنة ١٢٩٦ ان « الكتاب لكي يكون كتاباً بحق يجب ان يتجلى فيه كاتبه بكليته » اي روحاً وعقلاً وجسداً . وهذه العبارة كما يشير بل (Bell) بحق يمكن اعتبارها الشعار العام للادب والفن الاسبانيين (١٥) . وقد ابدى كارل فوسلر مثل هذه الملاحظات دون ان يكون له سابق علم بما ابديته انا او غيري في هذا الموضوع والحق اننا نحن ، الذين درسنا الخصائص الاسبانية قد اكتفينا من هذه الظاهرة بالاشارة اليها وبابداء حكم عليها ، سواء اكان هذا الحكم في صالح الفن والادب الاسبانيين اللذين تتمثل فيهما « النزعة التوحيدية » او الواقعية ام كان ضدهما (١٦) . ولكن فالتا ان الادب والفن ، بالرغم من اهميتهما في حياة الجماعة ، ليسا سوى مظهرين من مظاهر الحياة ونزعاتها .

او بكلام آخر ان الفن والادب الاسبانيين انما هما ناحيتان من واقع الحياة الاسبانية التي احاول ان ارسمها .

اما مدى ما يمكن اعتبار النزعة التوحيدية التي تتميز بها الحياة الاسبانية الروحية نتيجة لتوطن العرب واليهود شبه الجزيرة الاسبانية قروناً عديدة فأمر سيظهر لنا شيئاً فشيئاً كلما حاولنا الايغال في الاعماق التاريخية . وهو عمل ليس من الحكمة ان نقوم به على وجه السرعة ، او أن نهمل بعض فروعها ولواحقه . لقد رأينا في الفصول السابقة ، لا سيما في الفصل الذي خصصناه لاعتقاد الاسبان بسنتياغو ، كيف ان مؤسسي اسبانيا كانوا مرغمين على ان يكتفوا بحياتهم بما يلائم الحياة العربية الاسلامية لكي يأمنوا البقاء اولاً وليستأنفوا النضال ثانياً . وقد استطاعوا البقاء بفضل وفرة نشاطهم وزخم حيويتهم وسمو ايمانهم لا بفضل اعمال قاموا بها عن طريق العقل والشكر . وبكلام آخر لم يلجأوا إلى العقل لاستنباط وسائل يحلون بها مشاكلهم . ولو ان حياة حماسهم الديني وتعصبهم الاعمى لمعتقداتهم اصابهما شيء من الفتور ، لفسد المجال للعقل والفكر الهادئ ليحل محلها في حياة الاسبان لكان قضي قضاء مبرماً على سنتياغو وعلى كل شيء يدور حوله . لان زعامة سنتياغو لم تكن معتقداً بدائياً يعتنقه السذج ، كما شاع بين الناس ، بل كان الاعتقاد بسنتياغو حجر الزاوية الذي كانت تقوم عليه الملكية في اسبانيا . ولكي نفهم فاعلية هذا الاعتقاد في حياة الاسبان اود ان اشير إلى شيء حدث في حياة الافرنسيين يشبه هذه الظاهرة في حياة الاسبان تمام المشابهة من ناحية ويغايرها تمام المغايرة من ناحية اخرى — اود أن اشير الى « عيلة قيام الدولة » (*raison d'état*) كما كان يفهمه ملوك فرنسا في القرن السابع عشر الذين اخضعوا كل شيء لحكم العقل وجعلوا بالتالي كل شيء جامداً ثابتاً (*Static*) مبتدئين بالدين منتهين الى اللغة . فان ملوك فرنسا ومستشاريهم حرصاً منهم على الاتقع فرنسا في فوضى اجتماعية ودينية حاولوا اغراق غرائز النفس الافرنسية المتوقدة في بحر من العقلانية والاساليب الموضوعية . وتحقيقاً لذلك لم يتورعوا عن ان يفضحوا بكل شيء

من انطلاقة الشعر الى عفوية اللغة . فقد ألبسوا فرنسا سترة ضيقة كانت تشد على اضلاعها لكنها تبدو للناس بحكم الظاهر في ثوب جميل . وهكذا انتصرت العقلانية في فرنسا ، ولم تستطع الميول الاساسية في حياتهم ان تنجو من قوانين « الحكمة » (Sagesse) كما يتجلى عند رابليه ، او في الغرائز الجامحة او فورة تلقائية ؛ فقد خضعت جميعها لسلطة العقل والفكر .

وكما ان حرية القلب او المشاعر قد كبتت في فرنسا وكبح جماحها - الا في حالات قليلة شاذة - هكذا كانت حرية التفكير والابداع العقلي في اسبانيا المسيحية . فان الحياة التي ابدعت ذلك الايمان القوي الراسخ الذي نجى اسبانيا وخلصها ، راحت الآن تبني حوله سياجاً يمنع عنه كل نور ويدراً عنه كل اذى . فقد كانت الغاية القصوى التصرف الحسن والسلوك الحميد لا العقل المستطلع ولا العقل النفاذ . وعلى ذلك فقد اصبح التوكيد في بلاط الفونس العالم وفي بلاطات اخرى على صيانة الاخلاق والقوانين وعلى تنميتها والتمرس بها . فاشتهرت جامعة سلامنكا منذ القرن الثالث عشر وما بعده بدراسة فقه القوانين والشرائع بينما لا نعثر على ذكر للاهوتي شهير او فيلسوف لامع تولى التعليم في تلك الجامعة خلال العصور المتوسطة . والواقع ان المركز العلمي الوحيد الذي عرف بنزعه العقلانية انما كان معهد الدراسات للحضارة الاسلامية في طليطلة . فـ « عند الباريسيين تزدهر العلوم الثلاثة : الصرف والنحو والبلاغة والمنطق ، وعند اهل طليطلة تزدهر العلوم الأربعة : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، واشتهر أهل سالرنو بعلوم الطب ، وأهل بولونيا بعلوم القانون . » (١٧) وهكذا نرى في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ان طليطلة كانت تتزعم المعاهد العلمية في حقول هامة مثل الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى . وبعد هذا بقليل عندما عزم الفونس الثامن على انشاء مركز للدراسات العلمية وجد انه يستحيل عليه أن يطلب من العلماء المسلمين ان يعاونوه في تحقيق المشروع لان قشتالة كانت غير الأندلس . وكذلك كان يستحيل عليه أن يلجأ إلى العلماء الأسبان المسيحيين لا لسبب سوى انه لم يكن بينهم اكفاء لتولي هذه المناصب التدريسية .

وعليه فانه أرسل سنة ١١٨٥ في طلب اساتذة وعلماء من « فرنسا ولومبارديا ليعلموا في مملكته حتى لا ينجو قبس المعرفة عنده فانه حيث تنشأ المدارس وتؤسس مراكز العلم والمعرفة يُهيّئ الله السبيل المستقيم لعباده . وبهذه الطريقة نستطيع ان نحسن حالة الفروسية ونأخذ بيدها الى الامام » . (١٨)

الفرق في النزعة التوحيدية بين الحياة

الاسبانية والحياة الاسلامية

انه لمن الواضح أن اسبانيا المسيحية لم تحذُ حذو الحياة الاسلامية في الأمور الفكرية العقلية او في الأمور التكنية . ويكفينا من الأمر ان نقول بان العلاقة بين الشعبين الاسلامي والاسباني لم تكن علاقة استاذ بطالب . واضيف بهذه المناسبة انه بالرغم مما قد يتجلى في بحثي من اوجه الشبه في التركيب الحياتي الأساسي لهُذين الشعبين فليس هنالك ما يَحْتَمُّ علينا القول بان نتائج هذا الشبه في التركيب الحياتي يجب ان تكون متشابهة ايضاً . فان ناموس العلة يَحُوننا هنا اذ هو لا يعمل في هذا الحقل الروحي . ومهما يكن من أمر فان عناصر الحضارة الاسبانية التي نُعْنِي بها في تلك الحقبة من تاريخ اسبانيا لا تهمننا بقدر ما يهمننا ما تلقينه عناصر هذه الحضارة من الاضواء على ما اسميه مجازاً — واصر كثيراً على هذه التسمية — اطار الحياة او المسكن الذي يضم الحياة . فليس الذي يهمننا أن نرسم صورة جامدة ثابتة بل ان نتبين عملية حياة محملة بضروب الامكانيات (وعدم الامكانيات) التي في حال تحقيقها في الزمان والمكان تشكل جوهر تاريخ الأمة .

ونحن إذا اطلقنا على اوجه الشبه المشتركة بين الاسبان والمسلمين « النزعة التوحيدية » فان هذا لا يعني ان لهذه النزعة نفس المفعول في التركيب الحياتي عند الشعبين . وقد عبّر شكسبير عما اريد ان اقوله في رواية هملت :

« أتعرف ما تستطيع الندامة ان تفعله ؟ جرّب ! ايّ شيء لا تستطيع الندامة فعله ؟ ولكن ما نفع الندامة وما نفع ما تفعله إذا كان المرء لا يريد أن يندم ؟ » هذا هو الفرق بين الفكرة كمجرد فكرة وبين تحقيقها عملياً ، اي تحقيقها تحقيقاً حياتياً . فكل الشعوب اللاتينية كاثوليكية المذهب ، لكن كل امة منها تحيا كثلكتها على نحو تختلف فيه عن سواها . فالقديس فرنسيس الساليسي لا يمكن أن يكون اسبانياً كما أن القديس اغناطيوس لا يمكن أن يكون افرنسياً . وديكارت وهيغل كلاهما فيلسوفان ، ولكن قبل ان يشتركا في كونهما فيلسوفين كان الواحد منهم افرنسياً والآخر المانياً . كذلك كلا الشعبين الاسباني والعربي يصّرفان فعل « اصبَح » و « امسى » مع الضمائر لكن الاسباني عندما يقول اصبحت وامسيت فانه لا يقرن الوعي الشخصي بظاهرة الصباح كصباح والمساء كمساء ، اي أنه لا يقرن ذاته بالظاهرة الطبيعية كما يفعل العربي . والعرب والاسبان يتفقان كشعبين في استيعاب العالم المحيط بهما وضمّته إلى الوعي الشخصي ، ولا يستطيعان ان يتجرّدا عن انطباعاتهما ومشاعرهما وعقائدهما . بيسر . ومن هنا كان الشعبان يقاومان كل تغيير وتجديد ويحرصان على الاستمسك بالعرف والتقليد . يومهم كامسهم وغدهم كيومهم ، لا فرق في ذلك .

وبالرغم من اوجه الشبه بين الاسبان والمسلمين فان الشعبين كانا في وضعين مختلفين اي ان الإطار الحياتي او المَسْكَن الذي تقيم فيه الحياة — حيث تتحد قوى العقل ووعي الموضوعية والذاتية — عند احد الشعبين غيره عند الآخر : فالعربي في تعبيره عن وعيه لكيانه يبدو وكأنه في حالة تحرك وجريان ، وكأن العالم الذي يعيش فيه سيل يجرفه معه . فهو لذلك لا يتصف بالثبوت او الاستقرار . مثال ذلك ان الرجل قد يسمع مغنياً او مغنية تغني فيحرك الغناء اشجانه ، فيقف ويصغي ، ثم يعبر عن شعوره بقوله :

« لا تعذّلوني على القلب إنّ صيد فوّادي بصوت تغريد »

طوراً جليد وتارة طرب كالعود منه الزوراء والعود» (١٩)

واذن فكيف المسلم كيان لا يعرف الثبوت ولا الانسجام فالشاعر يستعمل

لقظة « القلب » ليعبر بها عن التغير الذي يطرأ على المشاعر والرغائب ، والقلب من القلب اي التغير ، ومن اللفظ ذاته يشتقون القلب الذي هو مركز الشعور والعواطف . هذا مثال من امثلة كثيرة يرينا كيف تستطيع العربية ان تعبر عن تركيب حياتي متغير متقلب . فالنزعة التوحيدية عند المسلم ، فاذا لم اكن على خطأ في التقدير ، تعني شعوره بانه في حالة تحرك وجريان وتغير مستمر في هذا الكون الانساني - المادي الذي اوجد فيه فهو دوماً في حالة تجديد وصيرورة . واني لاتصور الكيان كنهر يشعر ان ذاته تتحقق في انحداره الدائم نحو البحر كما في المجرى الذي يسيل فيه . فكيان النهر اذن نزعة توحيدية تتألف من البحر ومن النهر في الوقت ذاته :

والان نستطيع ان ندرك لماذا كان المسلم يُعنى عناية خاصة بالكيمياء أي بتغيير العناصر من حالة الى حالة اخرى ، ولماذا كان يهتم بأثر النجوم في طوابع البشر ومقدراتهم ، ولماذا راقب له المدرسة الاسكندرانية او الافلاطونية المستحدثة ونظرية الانبثاق ، ولماذا كان يحب ان يرى الاشكال المراثية ذات الاشكال المحدودة تستحيل الى نماذج من رسوم وصور . ولا شك ان العربي كان يجد مسرة وبهجة تتعدى النفع المادي في شقه ترعاً واقنية للري تشبه الزخرف العربي - الأرابسك - في تداخلها وتشابكها وتعرجاتها . وانه كان يرى متعة وروعة في تتبع دورة النبات من بذرة الى نبتة فثمر فبذرة (٢٠) ويراقب المياه تجري في الأقنية والترع كما تجري في انابيب آلة التقطير او كما يسير المسافر على وجه الأرض من قطر إلى قطر ، وقوافل الناس وعاداتهم تتوالى على انماط لا حصر لها . (٢١)

أما الحياة الاسبانية الحقيقية فكانت تختلف عن حياة المسلم اختلافاً بيناً كما سيتجلى للقارئ تباعاً فيما بعد . أما الان فيحسن بنا ان نترك الاسباني جانبا وان نركز اهتمامنا على المسلم ذاته وعلى حياته .

عندما خرج العربي المسلم في القرن السابع الميلادي من الجزيرة العربية واستوطن مواطن الحضارة الهلينية في مصر وسورية وبلاد فارس واتصل

اتصالاً وثيقاً بمعالم الفكر في هذه البلدان اخذ في اقتباس النواحي الفكرية التي فيها امكانات تتجاوب مع تركيب حياته الاساسي . واننا نلاحظ اثناء تفاعل الحضارة الفارسية مع الفكر العربي بعض حالات كان العربي يبدي ازاءها فضولاً عقلياً ، وكان يُعجب بالناحية التكنية العملية لهذه الحضارة . ولكن يبدو ان مجال الاشتراك في خلقها او تمثيلها كان اعسر مما يستطيعه جوهر الحياة الإسلامية او تركيبها الخاص . وقد بلغت قرطبة شاوياً بعيداً في التقدم الحضاري نظير ما بلغته بغداد سابقاً في المشرق . فاذا كان العرب في المشرق وفي الأندلس والمغرب قد استطاعوا ان يمثّلوا عناصر حضارية غريبة عن تركيب حياتهم الاساسي ، فلماذا ، اذن ، لم يحدّ الاسباني المسيحي حذو المسلم الذي كان يهتم اهتماماً شديداً بقضايا الفكر ؟ إذا كان العربي قد استطاع أن يتجاوب فكرياً مع حضارة غريبة عنه لماذا عجز الأسباني المسيحي عن مثل ذلك ؟ انه لسؤال دقيق مُخرج ولكنه سؤال يتناول جوهر المشكلة التي احاول درسها .

وليسمح لي القارئ هنا أن انقل اليه كلام رجل ثقة كان له من الاطلاع ما يؤهله لأن يتكلم بلسان الأسباني المسيحي . هذا الرجل هو الأمير جوان مانوئيل حفيد الملك الفونس العالم . يقول هذا الأمير في كتابه Conde Lucanor :

« سأتكلم عن امور اشعر انها نافعة للمرء مجدية في خلاص نفسه ومفيدة في تحسين حالته الجسدية وفي الحفاظ على شرفه وصون ما تملكه يداه . وبالرغم من أن هذه الأمور التي سأتكلم عنها ليست اموراً عميقة خفية في حد ذاتها كعلم اللاهوت والهندسة والميتافيزيقيات والفلسفة الطبيعية والاخلاقية وغيرها من العلوم الجلييلة العميقة ، أقول ، بالرغم من انها ليست على شيء من هذه الخطورة فانها في نظري احرى بالمعالجة لأنها اوفر نفعاً لي واجدى لامارتي فكلامي عنها اولى من كلامي عن غيرها من القضايا . » (٢٢)

ان الرجل الاسباني الحقيقي كان دوماً يعي ما يصنعه وعياً صحيحاً ويدرك الدوافع التي كانت تدفعه إلى العمل ادراكاً تاماً . وكان يعلم ان هنالك قضايا فكرية في حقول أخرى ، لكنه لم تنشأ عنده رغبة في النفاذ اليها . ومن كلام

الأمير جوان مانوئيل نستدل بوضوح على أن فكر المرء لا يمكن عزله عن الشعور الواعي بمكانه من موطنه الحيوي ، وبما أن الفكر الأسباني لم يستطع — أو لم يشأ — أن يعزل نفسه عن هذا الموطن الذي تقيم فيه الحياة ، لذلك لم ينجح في الارتفاع إلى أعلى من صعيد الحاجات الآنية والرغائب الجسدية القريبة . فانه اذا لم يكن في البيت زيت نقلي به بيضة فأول ما يتبادر إلى الذهن ان المشكلة الآنية مشكلة ايجاد الزيت . اما ما هو الزيت ، وما هي خصائصه ، وشعورنا باننا لا نعرف ما الزيت وعملنا فكراً على سد هذا النقص في المعرفة ، فأمرنا تختلف اختلافاً تاماً عن المشكلة الاولى ، مشكلة ايجاد الزيت لقلي البيضة . ان الفكر المجرد المطلق يستطيع ان يبقى بمعزل عن الدوافع وعن النتائج المترتبة ، وعملية التفكير هي دوماً عملية حل للمشاكل من البدء الى النهاية . والرجل المفكر يضع جانباً جميع الاعتبارات التي لا علاقة لها بتفكيره مبتدئاً بكيانه الخاص . فالتفكير يجب أن يكون تجرداً وانعزالاً ، وهذا ما لم يكن الأمير جوان مانوئيل يرغب فيه عندما كان يفكر . اذ كان يرغب في أن يكون تفكيره اولاً في الحفاظ على امارته ، اي الحفاظ على كيانه الخاص بوصفه الأمير جوان مانوئيل .

لكن القارئ الذي يحب التقصي سيسأل السؤال الذي سألناه نحن : لماذا لم يحد الأسباني حذو المسلم فيقلده في نشاطه الفكري مع العلم انه كان في شبه جزيرة ايبيريا فلاسفة مسلمون واطباء وعلماء في النبات ؟ لماذا لم يُبدِ الأسباني بين القرن العاشر والثالث عشر ميلاً محسوساً الى تعهد العلوم النظرية والفنون العملية ؟ ويزداد السؤال تعقداً وخطورة عندما يذكرنا التاريخ بان الأسبانيين من ابناء مقاطعة الأراغون وقشتالة وقطلانة كانوا يسيطرون على مناطق متسعة في ايطاليا بل وفي بلاد اليونان وذلك من اواخر القرن الثالث عشر الى اوائل القرن الثامن عشر . وللقارئ ان يضيف الى هذه الممتلكات الأجنبية — إذا كان ما اشرنا اليه ليس كافياً — مقاطعة فرانك كومت (مقاطعة في فرنسا) التي سيطر عليها الأسبان من ١٥١٩ — ١٦٧٨ واخرى في بلجيكا حتى عام ١٧١٣ .

واذا كان البدو الذين انطلقوا من الجزيرة العربية واحتلوا مواطن الهلينة في سورية ومصر وفارس استطاعوا ان يمثّلوا العلوم الاغريقية وأن يقتبسوا عن انوارها فلماذا لم يستطع الأسبان ان يقلّدوا الايطاليين والبورغنديين والبلجيكيين في نشاطهم الفكري؟ وأول جواب يتبادر إلى ذهن الانسان ان مشاكل التاريخ — اي مشاكل الحياة الانسانية — لا تفسر بالحدل القياسي ولا بالمقابلات العابرة . وفضلاً عن هذا فان الشعب الذي ينزح ويتوطن بقاعاً اخرى لا يستطيع ان يغير اتجاه سيره الذي تحدده له سجيته وفطرته الاولى ، وهو كـشعب لا يستطيع أن يفعل شيئاً لا يتناسب مع تلك السجية وتلك الفطرة مهما كانت طبيعة تلك السجية قابلة للمط والتكيف . ويجب الا نخطئ فنمزج بين الحركات التاريخية التي حدثت في الإسلام والتي لها صلة وثيقة بجوهر الحياة الاسلامية وبين ما طرأ على هذا الجوهر من تغيير أو تلاشٍ . فان العربي الذي ترك الجزيرة في القرن السابع وتوطن بلاداً اخرى ظل محتفظاً بلغته مع ما كانت عليه بغداد في المشرق وقرطبة في المغرب من الجلال والابهة . « وفي عصرنا هذا لا تزال بعض القبائل العربية تحتفظ بالاسماء التي عرفت بها في القرن السادس للميلاد ... والقبائل البدوية في الجزيرة العربية بالرغم من التغيير العظيم الذي احدثه فيها الإسلام وبالرغم من الانقلابات العظيمة التي احدثتها العلوم الغربية التكنية في حياتها لا تختلف اليوم بشيء عن القبائل العربية قبل الإسلام . » (٢٣)

ان اشتغال العرب بالعلوم جاء عرضاً ، ولم يكن لاشتغالهم بها اي اثر في تغيير مزاجهم او سجيتهم . فقد ظلت اعتقاداتهم الدينية غير منسجمة في طبيعتها مع النشاط الفكري العلمي الذي ابدوه . ولم يحرزوا من التقدم ما احرزته شعوب اخرى انطبعت بالطابع الاغريقي الروماني الجرمانى . وقد عالج هذه المشكلة المستشرق الألماني بيكر في كتابه الموسوم بـ « تراث القدماء في الشرق والغرب » . حيث يسأل نفسه : كيف تم للفكر الاغريقي الذي لم يفهمه الغرب فهماً صحيحاً ان يحدث في العرب اعجوبة الاحياء الفكري ، بينما قصر في الشرق عن احداث ذلك الأثر (ص ٣٢-٣٣) . ويجب بيكر عن سؤاله بقوله :

« ان وضع الشرق التاريخي والجغرافي والحلقي لم يوجه العرب الى الاهتمام بالمولفات الأغريقية إلا لما فيها من حقائق عامة يمكن أن تطبق على العقلية الشرقية — وبالدرجة الاولى تلك الحقائق العامة التي يمكن الاستفادة منها في المناقشات الجدلية » . لكننا قد نكون اقرب إلى الصواب والدقة إذا اعتبرنا هذه المشكلة من ناحية جوهر الكيان الإسلامي . فقد كانت معرفة العرب بالأغريق في القرن التاسع والعاشر اجود من معرفة الايطاليين بهم في القرن الرابع عشر . ومع ذلك لم يطرأ على نظرة المسلمين للعالم وللكون اي تغيير اساسي ، وذلك لان حياة الناس في جوهرها لا تتألف من المعرفة والعلم والحضارة بل تتألف من الأثر الذي تركه المعرفة والعلم والحضارة في جوهر الحياة ، او كما قلنا سابقاً في المسكن او الأطار الذي تقيم فيه الحياة .

لقد اقتبس بعض المسلمين اساليب التفكير واخذوا الصنائع والفنون عن الشعوب التي غلبوها على امرها — المصريين والسوريين والفرس ، وجميعهم كانوا قد اخذوا بالحضارة الهلينية وتأثروا بروحها تأثراً عميقاً . ولكن لم يخطر على بال مسلم عربي ان يعيد احياء هوميروس الشاعر او سوفوكليس او بندار او أرسطوفانس (٢٤) لا لسبب الا لخشيته من أن تحدث ترجمة هذه الروائع في نفوسهم أثراً يبعد بينهم وبين جوهر حياتهم الخاصة ، ويجردهم من حقيقتهم الانسانية . وشبيه بهذا موقف الكتاب الايطاليين في العصور المتوسطة . فانهم كانوا يعرفون الملحمة الافرنسية الخالدة « Chansons de Geste » حتى أن بعض الكتاب الايطاليين كانوا يكتبون باللغة الافرنسية ، ولكن بالرغم من هذا كله فانهم لم ينتجوا لنا ملحمة ايطالية ، اللهم الا إذا اعتبرنا بعض اشعارهم وقصائدهم الهزلية المجونية من نوع الملاحم !

من يقرأ تاريخ الخليفة العباسي ، المأمون ، (٨١٣—٨٣٣) يتبادر إلى ذهنه لأول وهلة انه أمام حاكم من حكام القرن الثامن عشر حاكم عادل مستبد نير العقل . وقد سماه أحد افراد بلاطه « امير الملحين » (٢٥) وكانت أم المأمون فارسية الأصل وزوجته امرأة فارسية . ولم يكن المأمون يسير على النهج

الاسلامي القويم : السنة ، بل كان يظهر جنوحاً نحو تعاليم اصحاب البدع :
ففي سنة ٨٢٧ سن قانوناً لمعاقبة الذين يؤمنون بان القرآن غير مخلوق ، وانه
ازلي الوجود مع الله . وفي عهد خلافته وُفّق العلماء إلى قياس قوس انحناء
الأرض ، واحرزوا تقدماً في الفلك والطب ، وكان هذان العلمان قد ازدهرا
في هذه البقعة قبل الفتح الاسلامي . ومع ذلك فقد عمل المأمون على ترجمة
ارسطو إلى العربية ، ولم يكن ذلك بدافع الحب المجرد للمعرفة ذاتها بل من أجل
ان يستعين بالمنطق الأغريقي للدفاع عن العقائد السنية في الإسلام التي كانت
عرضة لسهام نقد اصحاب المعرفة الباطنية (Gnostics) . (٢٦) وقد جاءت
الفلسفة الأغريقية عوناً للعرب في بناء جدل ديني منطقي (دياالكتيكي) يشبه
الفلسفة المدرسية التي نشأت عند المسيحيين في الغرب شبهةً تماماً يدافعون به عن
السنة ازاء تجوّزات اصحاب المعرفة الباطنية Cnostics .

إذن يحق لنا أن نرى في حركة العلوم الإسلامية وازدهارها اما استجابة
لرغبات وحاجات مادية عملية (٢٧) او احياء للعلوم والفلسفة الأغريقية والفارسية
بقدر ما كانت هذه العلوم وهذه الفلسفة تلائم الحياة الإسلامية وتنسجم مع
روحها وبكلام آخر ، ما دامت لا تحدث تغييراً اساسياً جذرياً في حياتهم الداخلية .
وفضلاً عن ذلك فان انتصار الإسلام انتصاراً حاسماً رائعاً ، والسلطة العظيمة
المطلقة التي كانت للخليفة ، والمسافات الشاسعة التي كانت تفصل بينه وبين
رعيته ، جميع هذه العوامل افسحت المجال أمام الخليفة ليشغل بالعلوم ولينغمس
في النشاط الفكري على اختلاف ميادينه دون ان يكون هنالك خوف من أن
يتعدى هذا النشاط الفكري البلاط فيسري بين عامة الرعية ويزرع ايمانها .
وقد استطاع خليفة كالحكم الثاني (٩٦١ - ٩٧٦) في قرطبة ان يجمع خزانة
كتب عظيمة جداً ويشجع الناس على الأخذ بالمعرفة . ومما يدل على ان ممسكه
بالفلسفة واخذه بالعلوم كان أمراً سطحيّاً لم يتغلغل في قرارة روحه ندمه على
جمعه كتب العلم في خزائنه وتشجيع الناس على الأخذ باهداب العلم . فانه قبل
وفاته بسنتين اصيب بمرض خطير . واذ كان يستعد لملاقاة ربه ندم على شغفه

بالفلسفة واوصى وريثه على الخلافة ان يلزم كتاب الله (٢٨) . فكأن ما قام به سابقاً من درس للفلسفة ومن تبجر في العلوم لم يكن سوى طوي عابر او خطيئة اقترفها عن عمد : يسهل عليه ان يستغفر الله من أجلها ويعود الى حظيرة السنة . (٢٩)

ولم يكن الأسباني المسيحي يختلف عن المسلم العربي في قلة تقديره للعلم النظري والفكر الناقد . اذ لم يكن للعلم او للفكر عند الاسبانين اصاله او أهمية عملية في حياتهم . ولكن المسلمين كانوا يجابهون احياناً حالات لم يجابهها المسيحيون . فقد كانت عاصمة الاسلام دمشق وبغداد لا مكة ولا المدينة . أي أن عاصمتهم انتقلت الى البلدان المفتوحة التي اعتنق معظم سكانها الدين الجديد . أما الاسبان فلم تكن عاصمتهم نابولي او ميلان او بيزانسون او بروكسل إنما كانت مدريد . ومن جهة ثانية للقارئ أن يقارن بين سرعة الفتح الذي تم على يد المسلمين في سورية ومصر والعراق وفارس في غضون عشرين سنة بعد موت النبي (٦٣٢) . وبطء الاسبان في استعادة المناطق التي خضعت للحكم الاسلامي في اسبانيا وهم آنذاك متفرقون لا تربط بينهم رابطة سياسية . ان الاسبان المسيحيين لم ينقضوا على المسلمين في القرن الحادي عشر انقضاض البازي على طير صغير ، ولا حاولوا ان يفرضوا دينهم على المسلمين المغلوبين . كلا . بل كان على الاسبان ان يبقوا ضمن اطار فرضته عليهم ظروف الحرب . ولم يكن للاسبان شعور المسلمين ابان الفتوحات بان هنالك خلافة ثابتة مستقرة في بغداد تبعث في نفوسهم الثقة والاطمئنان .

ان الممالك الأسبانية المستقلة التي انشأها الأسبان في البلدان الأجنبية ظلت دوماً بمعزل عن الشعوب المغلوبة التي تسلطوا عليها لاختلاف حضارتها وعاداتها عن حضارة الأسبان وعاداتهم . بكلام اخر لم يجعلوا من الايطاليين شعباً اسبانياً ولم ينجحوا في جعل البلجكيين امة اسبانية . (٣٠) غير انهم نجحوا في تغيير هنود اميركا الحمر الى اسبان لغةً وحضارة — على غرار ما فعل العرب في تحويل مصر وسورية وفارس وبعض اقسام الهند الى بلدان اسلامية . غير ان الفارق

بين اسبنة الهنود على يد الاسبان واسلام الاقطار الاسلامية على يد العرب هو ان الهنود لم يكونوا على شيء من الحضارة خلافاً لما كانت عليه الشعوب التي اعتنقت الاسلام . فانهم كانوا قد وقعوا قبل ذلك تحت تأثير الهلينية . والحقيقة انه اذا أردنا ان نفهم حقيقة اوجه الشبه ووجه الخلاف بين الخصائص العربية والاسبانية سنجد ، عند التحليل النهائي ، ان الفرق يكمن في الدوافع او الحوافز التي تشكل التركيب الحياتي ، او التي هي جوهر الحياة الروحية لكل من الشعبين . فانه حسب المنطق الأغريقي كانت حقيقة الوجود عند العربي قبل ظهور محمد تسير في اتجاه العدم : يقول عبيد بن الأبرص »

« بما قد ارى الحي جميع بغبطة بها والليالي لا تدوم على حال » .

ويقول ابو العتاهية احد شعراء القرن التاسع :

« ايا دنيائي مالي لا اراني اسومك منزلاً إلا نبائي »

« الا واراك تبذل يا زماني لي الدنيا وتسرع باستلابي » (٣١)

ولكن عملية الخلق الالهي المستمرة هي التي نجت العالم من العدمية . ولولا عملية الخلق هذه لكان مصير حقيقة الوجود الى الاضمحلال والتلاشي في العدم الذي انبثقت عنه . ولو ان حقيقة الوجود تجردت من مادتها الأصلية فانها مع ذلك تظل تحتفظ بقيمة الحس والشعور . فان الحس لا العقل هو الذي يستطيع ان يوقف سير الوجود الى العدم . والحس قبس من نور اله حكيم يحرص على ان تبقى الاشياء وتستمر ولو اختفت مظاهرها المرئية . الله هو الذي خلق البقاء السرمدي وهو الذي يحدد حيوية الخوريات الابكار - (القرآن ، سورة ٤٥ : ٣٥) . وفي مقال يعزى خطأ الى امبيدوكليس ، نصنفه فلسفي ونصفه الآخر لأهوتي) نجد العبارة التالية : « ان النفوس الجزئية التي غرر بها عالم الطبيعة الذي تعيش فيه جرت مجرى الطبيعة في عصيانها وتمردتها على الروح والعقل ، واسترسلت في الملذات الجسدية وفي المآكل الشهية والمشارب المفرحة والملابس الناعمة وفي مشاهدة الجمال الجسدي والانغماس في نشوة الحب . ونسيت المجد والبهاء وعميت عن الجمال الحقيقي وتغافلت عن التسامي الروحي

والنفسى والعقلي ، معرضة عن جوهر الاشياء . » (٣٢)

إن هذا الفيلسوف العربى يذم الأمور التى رغب فيها عامة المسلمين ظناً منهم أنها أمور عادلة حسنة يرضى الله عنها . والفيلسوف المجهول الاسم هذا إنما يتكلم بلسان الافلاطونىة المستحدثة . ويفكر بشكر اشريقى ويتناول أموراً ليست ذات وقع فى الاوساط الاسلامىة العادية . ان اطايب هذه الدنيا شهية لذيدة ولهذا اهتم العربى باختيارها والتفنن فى ممارستها . ولما كانت اطايب الدنيا حلالاً فقد وسع المسلم على نفسه نطاق الرغائب والحاجات وبرر الترف ، وهذه بدورها أدت به إلى استنباط الوسائل للحصول على دواعى الرغبة للفوز بالعيش المترف الناعم . فتقدمت من ثم التجارة وارتقت الفنون الصناعىة وعلم الكيمياء وغيرها من العلوم التى تساعده على تحقيق هذه الرغائب . حتى أن الحج إلى مكة أدى إلى مضاعفات شجدة فى العيش . وبهذه الطريقة غير الدين الإسلامى حياة البدوى البسيطة البدائية إلى حياة مليئة بالمطالب والحاجات . لكن هذا الدين نفسه كان بدوره استجابة للتركيب الحياتى الخاص الذى وجد العربى نفسه فيه — ذلك التركيب الحياتى الذى لا تزال لغة البدوى كما كانت قبل الإسلام مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً . والفارق بين العربى قبل الإسلام وبعده هو أن العربى بعد ظهور الدعوة كان يشعر كأن السماء قد أرسلته إلى هذه الأرض ليملك كل ما عليها وليمتع ناظره بجمالها ولينعم باطايبها وليعبر عن جمالها بشعره فهو يقول عن الجوزة :

ومطبعة الفقير احسن ما ترى كما انطبق الجفنان يوماً على الكرى
ويقول عن الحمامة :

فستق طوق لازودى لكل موشى الطلى احوى القوادم والظهر
واذا أراد الشراب قال :

اشرب على السوسن الغض الذى نعمما وباكر الانس والورد الذى نجما (٣٣).
وفى التاريخ الإسلامى امثلة على هذه تعد بالآلاف .

إن حياة الإنسان تتغلغل فى عالم الأشياء المحيطة به ، وهى مرتبطة ارتباطاً

وثيقاً بهذا العالم المرئي المحسوس عن طريق الحواس . وهوذا شاهد عيان يصف لنا الزيارة التي قام بها الفيلسوف المتصوف ابن مسرة للمسكن الذي كانت تسكنه مارية جارية النبي في المدينة ، يقول :

« لقد شاهدت كيف ان ابن مسرة ... قاس بشبره احدى الغرفتين » . وحسب هذه القياسات بنى ابن مسرة فيما بعد صومعة في جبال سيارا بالقرب من قرطبة حيث تنسك فيها . (٣٤) ان المسلم يستطيع ان يشعر انه يحيا في الأشياء ، أما الأسباني المسيحي فانه يشعر بالأشياء انها في داخله ، في ذاته . عندما التقى الأمير دون جوان مانوئيل بحميه الملك جايمنس الثاني في اراغون سنة ١٣٠٦ قال له الملك : « ان اشد ما يعاب به المرء ان لا يكون واعياً مدركاً » (٣٥) فالاسباني لا يعاب بان تفقد المجالس التي تضم الصبح « عندما يفتح الورد » . ان وظيفة تركيبه الحياتي هي ان تسوق العالم وما فيه من اشياء الى ذاته ، إلى شخصه ، لا أن تذيب ذاته او شخصه في العالم وفي الاشياء التي فيه . وهذا هو الفارق الذي ياعد بين المسلمين وبين الاسبانيين المسيحيين ودفعهما في اتجاهين متعاكسين : المسلم يذيب ذاته في الاشياء حوله ، والأسباني يحاول أن يذيب الاشياء حوله في ذاته .

بعد أن وصلنا في بحثنا إلى هذه المرحلة فاني آمل أن يكون القارئ الكريم قد ادرك الآن رفضي لفكرة « التأثير » او « الاثر » الذي يخلفه شعب في آخر عندما تجمعهم ظروف السياسة او الاجتماع . اننا اذا اردنا ان نفهم حقيقة هذا التاريخ (تاريخ العلاقات بين العرب والاسبان) ، او اي تاريخ آخر ، علينا ان نعيد النظر في قضية « التأثير » . ويجب ان نفتش عن سبب اعمق من هذا . فاذا قلنا مثلاً ان النزعة التوحيدية عند المسلمين جعلت الاسبان يأخذون ايضاً بالنزعة التوحيدية ، فيكون في نظرتهم الى الاشياء وحدة وشمول ، فان قولنا هذا لا يعني ان هذه السجية الإسلامية (النزعة التوحيدية) دخلت الحياة الأسبانية دخولاً ميكانيكياً كما يُدخل النجار اسفيناً في الحشب او الحجر . بل الاصح ان يقال ان الغموض الذي يشوب وظيفة الوجود عند الاسباني هو الذي

خلق الظرف الروحي الملائم ويمكن الأسباب من أن يتمثل في حياته خصائص كانت بالأصل خصائص اسلامية . فوحدة الشمول في الذات وفي النفس وفي الجسد صفة اتصف بها المسلم والأسباني المسيحي كلاهما ولكن من اوضاع متباينة ووجهات نظر مختلفة . وينطبق هذا القول على ميل المرء الى ضم العالم الخارجي اليه وجعله اياه جزءاً من ذاته . وقد اشرنا سابقاً الى برثولومي ليوناردو دي ارجزولا وكيف انه عزا إلى الشيطان تصريحه فعل « اصبحت » . الشيطان يقول « اصبحت » ، وكيف ان الأسباني عندما يقول اصبحت وأمسييت ، فإنه لا يشعر انه تلاشى في الصبح والمساء ، او أن الصباح والمساء ضمناه اليه فأصبح جزءاً لا يتجزأ من الصبح والمساء ، بل هو يضم الصباح والمساء اليه فيقول عوضاً عن اصبحت وأمسييت : جاءني الصباح او اتاني المساء فوجداني كيت وكيت . ويقول : انت تملأ لي لي اوانت تشغل نهاري . (٣٦) فالقضية التاريخية التي نحن بصدددها ليست في جوهرها مجرد عثور على دلائل تدل على وجود تأثير او على العثور على مصادر تاريخية ، إنما القضية هي توضيح للوضع الروحي الذي تجري فيه الحياة والتاريخ . وبعد ان بلغنا في دراستنا هذا الحد نستطيع القول بان الأسباب كان يشعر بالكيان والوجود شعوراً شخصياً . وكان يفكر بالكيان والوجود تفكيراً خارقاً ، أي أن الوجود يتعدى حدود الطبيعة . فان الفونس العالم مثلاً ، عندما اخذ يفكر بطريقة لشفاء مرض ما ، لجأ أخيراً إلى التعاويذ واستعان بالأرواح ، ليس جهلاً منه ، وانما ايماناً منه بان هنالك قوى خارقة للطبيعة يجب أن يلجأ اليها الانسان او يجب عليه استعطافها . وذلك ايماناً منه بان حكمة الله اعظم من حكمة الانسان ، وبان اصالة الفكر الحقيقي هي الايمان بالله . واذا كان الأسباب لم يوغل في تبسّحه في اسرار الكون ، واذا كان لم يتعمق في محاولته اكتشاف اسرار الطبيعة ، فلانه كان يشعر بتواضع امام قدرة الله . وكان يشعر بالخضوع التام لارادته . والسبب ذاته لم يؤمن الأسباب بفعل السحر والسحرة كما كان الأمر مألوفاً في البلدان الأوروبية الأخرى . فان الساحر شخص أعطي قوى عاقلة وقوى شيطانية لا جراح العجائب . وكان ملوك فرنسا يداوون مرض

تَوَرَّمُ الغدد في العنق بعلاجات ووسائل سحرية لان الافرنسي اقام تفكيره على الثقة بالعقل لا على الثقة بالايمان . فان جان دي جوانفيل - وكان رجلاً مسيحياً على الطريقة الافرنسية - لم يكن يؤمن انه اذا مكن المسلمين من قطع رأسه فانه يدخل الجنة . أما غلامه فقد اقترح عليه دخول الجنة عن هذا السبيل (قطع رأسه) . قال « انا اوافق على ان يقطع المسلمون رؤوسنا جميعاً اذا كان هذا العمل يُدخلنا الجنة » . وعلى هذا يجيب المؤرخ الذي ارخ للقديس لويس : « ولكن نحن لا نصدق ولا نؤمن بهذا القول » . (٣٧) وتاريخ فرنسا حافل بأمثلة باعترافات كهذه تدل على قيام العقل إلى جانب الايمان . وقد اوردنا جملة من هذه الأمثلة من التاريخ الافرنسي لمقابلته بالتاريخ الأسباني .

اما المسلم فانه يخضع كل شيء في الحياة لغاية واحدة : ان يعيش حسب مشيئة الله واراادته . ومن هذه الناحية لا نشك في ان الاسباني كان يتفق مع المسلم اتفاقاً تاماً . « مهما كانت مشيئة الله واراادته » شعار الأسباني ايضاً . وكان اتصال المسلم بالاسباني عاملاً في جعل الاسباني يشعر شعوراً عميقاً باهمية هذه الناحية في الحياة . ولكن الى جانب هذا كان الأسباني يعلق اهمية عظيمة على « مشيئتي أنا ، إرادتي أنا » . فالأسباني في عبادته ربه كان يمزج مع خضوعه لله ، واستسلامه إلى مشيئته ، شيئاً من تقديسه لذاته هو واحترامه لاراادته الخاصة كإنسان . ولكن تقديسه لذاته واحترامه لمشيئته واراادته لم يكن في نظره عملاً انانياً يعمل به ارضاء لكبريائه ، بل كان يسميه « حفاظاً على الشرف والكرامة » . وللحفاظ على الشرف والكرامة الانسانية ضحّى الكثيرون من الاسبانيين بحياتهم وقاسوا من العذاب الواناً . فجهود الناس وما خلفه العرب واليهود من غنى حضاري ، وما قام به الأجانب من اعمال ، جميعها كانت تُستخدم في اسبانيا لخدمة النبلاء واعلاء شأنهم ومجدهم . وعبرة الاسباني « Mio Cid » « يا مولاي » لم تكن شيئاً عارضاً في اللغة الأسبانية او طارئاً ، لكنها كانت من جوهر التركيب الحيائي عند الاسباني . وباعتبار هذا الجوهر او التركيب الحيائي الاسباني لا يمكن اخضاع العالم او الاستيلاء عليه بواسطة المعرفة والفكر بل بواسطة الارادة - تلك الارادة

التي تجعل الانسان يحيا حياته لتمجيد ذاته ولتعظيمها ورفع مقامها ، او لتمجيد خالقه وتعظيمه . وهكذا نرى أن تاريخ اسبانيا الحقيقي قائم على ركنين متقابلين هما قطبان تدور الحياة الأسبانية الفردية حولهما : التحول عن التقصي العقلي ، والاندفاع مع الحيوية الارادية ، وذلك رغبة في العيش من أجل الذات ، وحسب مشيئة الله في وقت واحد

ان اقتباس الأسباني للعناصر الحضارية على نحو متقطع ، وتبنيه للمعارف والعلوم التي كانت من نتاج الأجانب الغرباء على نحو غير منتظم ، يجب ان ينظر اليه كمحاولة قام بها الأسباني للتعويض عن النقص الذي فرضه جوهر او تركيب الحياة الأسبانية . فان الفونس الثامن اراد أن ينشئ جامعة فحشد لها جمهرة من العلماء الأجانب . أما المنظمات الدينية الأجنبية وفن العمارة القوطية والرومنسية فقد أدخلت إلى اسبانيا لتمجيد الله وتعظيمه . ولقد كان في اسبانيا طيلة تاريخها عناصر حضارية غربية (وشرقية ايضاً) بدرجات متفاوتة . فالكنايس كانت تعكس اهتمام الأسبان بالله ، وكانت الملحمة الأسبانية والقصة والمسرحية تعكس اهتمامهم بالانسان كإنسان . ففي هذه الحقول الأدبية ، وفي حقلي الرسم والنحت ، الحقل الذي يُعنى الفنان فيه برسم جسد الإنسان وشكله - كان للأسبان القدح المملئ ، فبرز من بينهم عباقرة من الطبقة الاولى . اما المسلم فلم يشعر قط من جهته بالحاجة إلى خلق ملحمة او قصة كقصة سرفنتس او تمثيلية كتمثيلية لوب دي فيغا ، او صورة كصورة فلاسكينز او غويا . ذلك لأنه وجد حسب مشيئة الله وبارادته ، ولم يشعر إطلاقاً بأن شخصه يقف مع الله وجهاً لوجه . فالعقل العربي لا يستطيع أن يتصور حتى ولا على سبيل التخيل الروائي - انساناً يقدر أن يرسم صورة لذاته يجعلها فيها متفاعلة مع شخصيات اقوام آخرين . ولذلك كان قصصه الأدبي نوعاً من السرد الأخباري تناسب سير الأفراد في مجرى أحداثه .

ان الأهمية القصوى التي يعلقها الاسباني على الذات باعتبارها احد قطبي وجوده جعلته يعتبر الذات مركزاً للوجود . فان جميع اعماله وجهوده ومراميه

تدور حول هذا المركز : الذات . وهذا ما جعل الذات تحتل المقام الاول ، وتنفرد بالسيطرة تامة . فالأسباني يتكلم عن ذاته ، وعن جسده ، وعن ملذاته ، وعن احزانه ومصائبه . ولكل شيء مبرر ، ولكل شيء قيمة حالما تنشأ لهذا الشيء صلة او رابطة بالذات . وعندما يبلغ الانسان الى هذه المرحلة من جعل الذات قطب الوجود ومن تقييم الأشياء بالنسبة الى الذات . نقول ، متى بلغ الانسان هذه المرحلة فسرعان ما تتلاشى الفروقات بين الطاهر والدنس ، بين الروحي والمادي ، وبين المحزن المبكي والمفرح المبهج . والأمثلة على صحة زعمنا هذا كثيرة وموثقة في صفحات هذا المؤلف ، يكفيها منها القول بان الأسباني كان يقلد فيها العربي تماماً كما قلده في تصريف فعلي اصبح وامسى مع الضمائر . ولكن يحسن بنا ان نتذكر ان الفارق بين الاثنين هو ان المسلم يؤمن ان اعظم شيء واثقه شيء هو من صنع الله . اما الأسباني فكان يمزج بين الأشياء النبيلة والأشياء الدنيئة ليجمع اكبر قدر ممكن مما هو في متناول الذات . ومن أجل ذلك وجد الأسباني في الأسلوب العربي خير اداة للتعبير .

يلقي علينا ابن حزم (١٠٦٤ / ٩٩٤) درساً في الاحتشام والتواضع امام القوى العظيمة في الكون في قصة تدور حول الخليفة هارون الرشيد . قيل : طلب الرشيد مرة قدح ماء ليروي عطشه الشديد . وكان الزاهد ابن السمك يجلس الى جانبه . فقال له الزاهد « كم كنت تدفع ثمن هذا القدح من الماء لو ان خادمك عجز عن احضاره اليك ؟ » فأجاب الخليفة « ملكي بأسره ! » فقال له ابن السمك « وان كنت لا تستطيع اخراج هذا الماء من جسدك بعد ان تكون قد شربته فماذا تدفع ثمن اخراجه ؟ » فقال الخليفة « كنت اهب مملكتي بأسرها » فقال الزاهد « فكيف تفخر بملك لا يساوي ثمن قدح ماء او اخراجه بولاً من جسدك ؟ » (٣٨) ان المسلم لا يستنكف عن ذكر حاجات الجسد الطبيعية وعن وظائف الجسم ، لا بل ان التحدث عنها في الأحاديث النبوية مشفوع بكثير من الاحترام والاجلال .

ان الأسباني عندما أراد أن يجعل من الطاهر والدنس وحدة يخضعها لسيادة

الذات لم يستطع ان يميز بينهما تمييزاً واضحاً مع علمه بأنهما ظاهرتان ضروريتان.
لحياته . ان الدون دياغو هورتادو دي مندوزا سفير الأمبراطور تشارلز الخامس
في البندقية لم يكن نبيلاً عظيماً وحسب ، بل كان ايضاً اديباً مفكراً له ولع خاص
بجمع المخطوطات الأغريقية . وهذه المخطوطات التي جمعها اصبحت فيما بعد
المجموعة الأغريقية المشهورة في مكتبة الاسكوريال لعهد فيليب الثاني . ولكن
في رسائل الدون دياغو إلى كاتم اسرار الأمبراطور نجد هذا الجمع بين النقيضين :
اسمه يتحدث في إحدى رسائله الرسمية عن غرامياته مع يهودية :

« الحقيقة يا مولاي ان إحدى خصيتي أصابها ضرر من جراء اصطدامي
بكرسي يتعذر معه شفاؤها . ولا أشك في أنك ستتكرر كما تكررت لذلك
الحسناء اليهودية ، لاني قد تعهدتها منذ زمن بالتدريب والتعالم فأصبحت مشتته
نفسي . واني لا أجد متعة في الدنيا تفوق معاشرتي لما . » (٣٩)

والغريب في هذه الأباحية أنها واردة في تضاعيف رسائل تشمل كذلك على
مهام رسمية ، وهي وثائق يجب حفظها في مافيات الملك الرسمية . وساعد إلى
سرد امثلة أخرى في فصل تال توضيح ما نحن بصددده من مزج الحميل والقبيح ،
والظاهر والذنس في وحدة . وقد كان سرفنتس وكيفادو ولوب دي فيغا
وتيرسودي ملوينا وغيرهم كثيرون لا يستنكفون عن ان يجمعوا معاً النبيل
الشريف ، والردليل الذني . ولولا معاشرة الأسبان للمسلمين لما تسنى لهم ان
يعبروا عن هذين الوجهين في الحياة وكأنهما امر واحد . ولكن يجب ان نتذكر
انه بالرغم من هذه المشابهات بين الأسبان والمسلمين فان هنالك فروقاً اساسية
في نظر الشعبين الى هذه الأمور وفي نقطة الانطلاق التي يبدأ كل منهما منها .
واظن اننا نستطيع الان ان نفهم كيف ان الأسباني الذي سافر كثيراً وعاش
في بلدان غريبة كما فعلت شعوب اوربية أخرى - ان لم نقل انه بزهم في الأسفار
والرحلات - لم يبدع في ادب الرحلات . فالاسباني الذي يقطن في انكلترا او
في فرنسا يكتب عن نفسه وعما جرى له في تلك البلدان ، دون ان يخطر له في
بال ان يؤلف كتاباً جغرافياً او جيولوجياً او تاريخياً عن البلاد التي يزورها او

يتوطنها . فبرنال دياز دل كاستيليو عندما الف كتابه الممتع الموسوم « بتاريخ فتح المكسيك » كتبه على اساس تقرير عن عمل عسكري اعده احد الجنود ليرفع الى الملك كما اوضح لنا رامون اكليزيا هذا الأمر فيما بعد . وكذلك كتاب « اخبار الهند » فانه في الواقع تعبير عن ولاء كاتبه لخالقه او لمليكه او لبطل من الأبطال تمجيداً لنفسه . أما العرب فأنهم خلافاً للأسبان ، قد عنوا بوصف البلدان التي فتحوها او توطنوا فيها او زاروها كما عنوا بوصف بلادهم . ولذا فقد ترك العرب انتاجاً ضخماً قيماً في ادب الرحلات .

ونخلاصة القول ان الأسباني المسيحي والمسلم كانا يتشابهان في اعتبارهما الذات والعالم الخارجي وحدة لا تتجزأ ومع ذلك فقد كانا يختلفان ايضاً اختلافاً جوهرياً . فقد كان اتجاه الدوافع الحياتية عند العربي يرغمه على ان يعبر عن ذاته تعبيراً موضوعياً ، اي انه كان يجد في الأمور الخارجية ، او الخارجة عن الذات ، موضوعاً يعبر عن ذاته ووجدانه . ولذا ظهر بين العرب رجال مفكرون مثل ابن رشد وابن خلدون ، وظهرت عند العرب علوم كالكيمياء وصناعات وغيرها من الأمور الموضوعية التي هي خارج الذات . اما عند الاسباني فقد كان الاتجاه الحيوي من الخارج ، من الأشياء الى الداخل او الى الذات لان هذا الاتجاه هو من واقع الأطار الذي يحيط بحياته وبكيانه ، وهو واقع الجوهر الذي يجعل للتاريخ معنى واضحاً .

الموامش

- ١- ترجمة Vital Structure الواردة في الاصل . ويريد بها المؤلف التركيب الحيوي الداخلي للحياة . وقد آثرنا استعمال « جوهر الحياة » حيث يريد الكاتب « التركيب الحيوي للحياة » اي العنصر الالم الذي يدخل في تركيب الحياة الروحي . (المترجم)
- ٢- من كتاب The Structure of Spanish تأليف Americo Castro History الترجمة الانكليزية ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٥٤ .
- ٣- لا ادعي انني قد استنفدت جميع المصادر عند كتابتي الفصل الذي يعني بما قلده به الاسبان العرب في حياتهم او بما تبناه الاسبان او اقتبسوه عن العرب ، وذلك لانني لم اكن أعني بالكمية او المقدار الذي اخذه الاسبان عن العرب بقدر ما كنت أعني بالآثار الروحي الذي تركه هذا القدر في جوهر الحياة الاسبانية . وانني لا اشك في ان القارئ الكريم يستطيع ان يجد امثلة اخرى كثيرة إذا استعرض تاريخ العرب في اسبانيا .
- ٤- انني لا استعمل هذا المصطلح « شبه استحالة » بالمعنى التحقيقي الوضعي الذي استعمله به شينغلر .
- ٥- Melchor de Santa Cruz, Floresta General, 1574, No. 174. يصف ابن عربي احمد مشايخه الصوفيين بقوله : كان قوي الروح ضعيف الجسد شاحب الوجه . كان شديداً صارماً مع نفسه ، واذا قال له احدهم لماذا لا تمتع النفس كان يجيب : اني اذا اردت ان امتع نفسي فاني اقسو عليها واحاسبها حساباً عسيراً . كان يقوم في الليل ويقضي وقتاً طويلاً منه في الصلاة واقفاً الى ان يعييه التعب Vidas de Santone, tr. by Asin, p. 103.
- ٦- Cf. J. Ortega Y. Gasset, «Vitalidad, Alma, Espiritu», in Obras Completas, 1936 pp. 489 ff; Francaiso Romero, Filosofia de la persona, Buenos Aires, 1944.
- الحياة الاسبانية زعم لا اتقبله بارتياح (راجع كتابي : La realidad historica de Espana 1954, Appendix I Aspectos del vivir hispanico, 1949.

-٧-

- ٨ — Biblioteca de Autores Espanoles, XIII, 505a. ويضيف انطونيو بارتز على ملاحظة الدوق : « لان النفس والعقل اشد تأثراً باللغة التي تكون على فطرتها وسجيتهما الاولى منها باللغة المتكلمة المزخرفة » .
- ٩ — Zeitschrift fur romanische Philologie, 1936, LVI, 641-633.
- ١٠ — Al-Shaqundi, Elogio del Islam enpanol, tr. by E. Garcia Gomez, 1934, pp. 96—97.
- ١١ — G. Meloni, «Alcuni Studi sul tempo presso i semiti», in Saggi di filologia Semitica, Rome, 1913, p. 132.
- ١٢ — نستطيع ان نجد امثلة على هذه الميزة ، ميزة اضافة الشخصية على الاشياء او اعتبار الاشياء شخصية ، في Chronica do descolbrimento e conquista de Guiné, by Gomes Eannes de Azurara. فان المؤلف (القرن الخامس عشر) في نهاية الفصل الثاني عشر عند وصفه احد ابطاله ، انتام كونسلفيز ، يقول : « دعنا الآن ننهي هذا الفصل تاركين انتام ليرتاح هنا حتى نجعله (فيما بعد) ، في الفصل التالي ، فارساً » . ثم يتابع كلامه فيقول : « و الآن ليتسلم انتام شرف الفروسية كما عزمنا ان نخلمها عليه في هذا الفصل ، ثم اننا سنلحقه ايضاً بسلك الفروسية التابع للمسيح » . هذه العبارات تجدها على ص ٧٦ و ٧٧ من طبعة الفيكونت دي كاريرا باريس ، ١٨٤١ . لاحظ كيف ان المؤلف يضيف ذاته على الحوادث . فليس انتام هو الذي يصبح فارساً او هو الذي ينتمي الى هذا السلك او ذلك ، انما المؤلف ذاته هو الذي يجعل انتام كيت وكيت ، وهو الذي يقلد ويعطي . وبكلام آخر ، فموضاً عن ان يتكلم بضمير الغائب فيقول انتام عمل او صار او اصبح ، يقول « انا » ... ان اصحاب البلاغة في عصرنا يسمون هذا الاسلوب اسلوباً حيويّاً ؛ لكن الامر في نظري اعرق جداً من ان يحيط به هذا الوصف .
- ١٣ — Santa Teresa y otros ensayos, 1929, p. 11.
- ١٤ — «Poesia y realidad en el poema del cid,» in Tierra firme, Madrid, 1934, I, 22.
- ١٥ — Revue Hispanique, 1930, LXXX, 372.
- ١٦ — Vossler's essay, « Realismus in der spanischen Dichtung der Blutezeit » (1926), Aan now be read in Algunas caracteres de la civilizacion espanola, 1942.
- ١٧ — Geoffroi do Vinsauf, «Documentum de Arte Versificandi,» in E. Faral, Les Arts poétiques, p. 283.
- ١٨ — Cronica General, p. 686. ان الدراسات التي كانت تقوم بها مدارس بلنسية كانت من المآتي التي قام بها القونس الثامن . وهذه الدراسات هيأت السبيل لقيام جامعة سلامنكا .
- ١٩ — ابن سمييد المغربي (القرن الثالث عشر) كتاب رايات المبرزين ، نشره Emilio Garcia

Gomez Madrid, 1942 p. 187.

٢٠- القرآن الكريم ، سورة ٧١ : ١٩ ، سورة ٢٠ : ٥٧ .

٢١- يقول مترجما ابن بطوطة (١٣٠٤ - ١٣٧٧) : « قل ان تجد شعباً يحب الاسفار في البلدان النائية كالعرب » يقول ابن بطوطة عن مصر : « ... وبها ما شئت من عالم وجاهل ، وجاد وهازل ، وحليم وسفيه ، ووضيع ونبيه ، وشريف ومشروف ، ومنكر وممروف . تموج موج البحر بسكانها وتكاد تغرق بهم على سعة مكانها . شبايبها يجد على طول العهد ... » فان المرء يشعر ان حياته تسير في مجرى . وهذا ما اريد ان اوكده . فان العربي لا يسافر ليرى ، كما فعل هيرودتس ، بل ليكمل مجرى حياته وسيرها يتجاوب مع مجرى التغيرات التي تتأتى عن السفر ، فالطريق شبه مجرى والا ما كن تنغير كأنها في مجرى .

Biblioteca de Autores Espanoles, Li, 426.

٢٢-

G. Levi Della Vida, « Pre - Islamic Arabia, » in The Arab - ٢٣ Heritage, ed. by N. A. Faris, p. 49.

٢٤- ان الزعم القائل بان الفلسفة الاغريقية والمذاهب الاغريقية لم تكن معروفة في مصر عندما احتلها العرب زعم خاطئ . فقد عثر على وثائق تفيد ان هوميروس والمسرحيين الاغريق والحكام والشعراء النثائيين كانوا يدرسون في مصر وان لم تكن هذه الدراسة المركزة لتحدث ثروة فكرية . قايمل : C. H. Idris Bell, Egypt from Alexan - ٢٥ der the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948, p. 61.

De Lacy O'Leary, How Greek Science passed to the Arabs, - ٢٦ London, 1948, p. 162.

٢٦- راجع : C. H. Becker, op. cit., p. 14. كانت الفلسفة التي تعرف بفلسفة المعرفة Gnosticism (وهي كلمة اغريقية تعني ان مصدر المعرفة رحي من الله بواسطة طريقة غيبية عجيبة) تشكل خطراً مباشراً على المسيحية كما كانت فيما بعد خطراً على الاسلام . فان الفلسفة الشرقية التي غزت الغرب هادت الى الشرق بشكل فلسفة تروق لعامة الناس . والواقع ان الاحجية والتعاطف والاعمال السحرية كتتمهيد ماء يمزج عليه فيشر به العاشق والمحب فيشفي بما به ، واعمال التنجيم ترد في اصلها الى المعرفة الباطنية .

٢٧- مثالا على ذلك ان اول ما وردت لفظة « الجهر » في مؤلف يضم مجموعة كبيرة من القوانين تعنى بتقسيم الميراث ومسائل تجارية اخرى .

Juliàn Ribera, La ensenanza entre los musulmanes espanoles, - ٢٨ pp. 172 — 173.

٢٩- وهذا ما حدث لكثيرين من ارستقراطيي الاسبان في القرن الثامن عشر . فان كونت اراندا راسل فولتير وبهت اليه بهدايا . وقد اجاب فولتير عن هذه الرسائل ، بايات يدموه فيها

بـ « السيد الحديد » و « قاهر التنين المخيف » و « ممزق عصائب الجهل » راجع :
Poesie de Voltaire, IV, 1821, pp. 172 — 173. وحمل شارل الثالث قداسة البابا
على حل جمعية اليسوعيين ، ولكنه ، كما قال دي المبرت في ما كتب الى فولتير ، قد وجه
بعمله هذا الانظار الى سائر الاكليروس الذين « لم يكونوا اقل خطراً من اليسوعيين » .
وكذلك حدث للشريف اولافيدي الذي هرب من ديوان التفتيش الاسباني ولكنه عاد ونشر
مؤلفه الموسوم « انتصار الانجيل ، او الفيلسوف الذي ارتد الى الايمان » (Cf. François
Rousseau, Regne de Charles III d'Espagne, I, 196, 232; II, 54)
وقد كتب دوق البيا الى روسو ويحث اليه بهدايا نفيسة . ولكن جميع هؤلاء النبلاء
والاشرف ماتوا في احضان الكنيسة الكاثوليكية بالرغم مما أبدوه احياناً من التحرر ؛
وجميعهم ندموا على ما قاموا به واستغفروا الله تماماً كما فعل الحكم الثاني .

٣٠- اي انهم لم يفرضوا الاسبانية عليهم ولم يستطيعوا ان يغيروا لغتهم ولا نجحوا في ضمهم
الى جوهر الحياة الاسبانية . غير ان الاسبان نجحوا نجاحاً يسيراً في تكييف الحياة عند اهل
نابولي وفي مس جوهر كيانههم . يقول كروتشي « ان الولاء الخالص الذي اظهره نبلاء
نابولي لاسبانيا وملوكها ، وموانيق الشرف التي اخذوها على انفسهم ان يكونوا مواطنين
مسالمين بعد ان اخضعهم الاسبان وسلبوهم حريتهم واستقلالهم جعلت اهل نابولي يدافعون
عن ملك نابولي وملك اسبانيا بشجاعة وتضحية لم تعرفا عند من تقدمهم . فانهم لم يقاتلوا
بهذه الروح عندما كان يحكمهم ملك نابولي (Croce, Storia del regno di napoli
1944, pp. 115—121. وقد اشتهر فرسان نابولي في القرن السابع عشر بشجاعتهم في
ساحة الوغى . فالمعركة الشهيرة المعروفة بانتصار براغ (١٦٢٠) التي خلصت آل
هابسبورغ كان الفضل فيها لكتيبة من اهل نابولي . ولكن هذه الشجاعة في نظري كانت
صفة طارئة وليست منبثقة من جوهر الحياة وتركيبها . لانه بعد انقضاء قرن واحد على
احتلال الاسبان لنابولي عاد اهل ايطاليا الى سجيبتهم الاولى والى خصائصهم الحياتية .
فقد كانوا اذكياء ، وكانوا ذوي مواهب فنية ، لكن مزاجهم لم يكن كذلك
(Cf. Croce, op. cit, pp. 224—5). اما فيما يتعلق ببلجيكا ، وبالرغم من كل
ما كتب عن فساد الحكم الاسباني فيها فان البلاد ظلت امينة مخلصة لملوك اسبانيا حتى ابان
الفساد الذي طغى في عهد شارل الثاني . وقد كان للقب « كاثوليكي » الذي يلقب به
ملوك اسبانيا اثر روحي عظيم على عامة الناس . وقد احتفظت اسبانيا بالسيطرة على
بلجيكا حتى عام ١٧١٣ وذلك بفضل « النفرة التي ولدتها الكلفينية الهولندية والغالية
الافرنسية » (H. Pirenne, Hist. de Belgique, 1926, V., p. 50) ونضيف
الى هذا ان حدود بلجيكا الحالية هي الحدود التي كانت حدود بلجيكا ايام الاحتلال
الاسباني سنة ١٧١٣ . ولولا الاحتلال الاسباني لكنت هولندا ضمت اليها المقاطعات
الفلمنكية ، وفرنسا المقاطعات التي تتكلم الافرنسية . اي انه لولا اسبانيا لما كان في
الوجود دولة اليوم تعرف بدولة بلجيكا .

Quoted by G. E. Von Grunebaum in «Growth and Structure of —٣١
Arabic Poetry» in The Arab Heritage, ed. by N. A. Earis,
pp. 136, 148.

In M. Asin, Abenmassarra y su escuela, 1914, p. 52. —٣٢

El libro de las banderas de los campeones, de Ibn Sa'id al-—٣٣
Maghribi' tr. by E. Garcia Gomez, Madrid, 1942, pp. 133-135.

M. Asin, Abenmassarra. y su escuela, p. 39. —٣٤

Libro infinito, ed. by J. M. Blecua, p. 91. —٣٥

Quevedo, Obras en verso, ed. by Astrana, 1932, p. 61. —٣٦

Histoire de Saint Louis, ed. by N. de Waillys, 319. —٣٧

Los caracteres y la Conducta, tr. by M. Asin, Madrid, 1916 p. 115. —٣٨

Raymond Lully (Evast y Blanquerna, Barcelona, وتظهر القصة ذاتها في
(1935, p. 238 ولكن بصورة ملطقة . يقول لانكرنا للامبراطور : « ما أبخس
ملكك الذي لا يساوي ثمنه ثمن الخبز الذي تأكله » .

A. Conzalez Palencia and E. Mele, vida y obras de Don Diego —٣٩

Hurtado de Mendoza, Madrid, 1943, III, 302 . في هذا الحادث يشير دون

دياغو الى علاقة غرامية مع وصيفة يهودية . يقول : « منذ ثلاثة اشهر وانا انعم
بحب ارجل فتاة ايطالية . وبعد ان تم التناغم بيننا على الزواج صدمتني قائلة انها يهودية
ولا تستطيع « ان تعمل شيئاً ان لم اتهود انا » وبما انني كنت على وشك التهود فاني قبلت
293, 297, 298. (III, 285) Cf. also pp. 284, 288, 291 . ولسنا ندرى اذا

كان دون دياغو مازحاً ام جاداً عندما اشار بطرف ضمني الى نسبه اليهودي عندما يقول
« كنت على وشك » وفي شعر هزلي دمي دون دياغو « اليهودي الاول » .

نشاط ابن خلدون*

في مصر المملوكية ١٣٨٢ - ١٤٠٦

ولتر ج. فشل

مقدمة

يحتل عبد الرحمن ابن خلدون المولد في تونس في ٢٧ ايار (مايو) ١٣٣٢ والمتوفى في القاهرة في ١٧ آذار (مارس) ١٤٠٦ ، مكانة خاصة في اخبار التاريخ الإسلامية . ذلك بان المقدمة ، من حيث انها لبنة في بناء دراسة التاريخ ، تعتبر من افضل ما قدمه عاليم عربي أصالة وابداعاً .

« فالعلم الجديد » ، علم التاريخ ، الذي ادعى اكتشافه و « القوانين » الأصلية التي تتحكم في المظاهر الاجتماعية والتاريخية التي وضعها ، والعوامل الاقتصادية والجغرافية التي رأى انها تُعيّن السير التاريخي ، وتصوره « للعصبية » (١) جميع هذه الأمور وغيرها كثير أحلتته مكاناً فريداً في ميدان العلم العربي والاوربي . فقد قيل فيه انه « لم يُتَّح لمسلم ان تكون نظرتة فيها مثل هذا الشمول ومثل هذه الفلسفة في آن واحد ، ولم يحاول ان يتقصى قوى

* من Semitic and Oriental Studies تحرير Walter J. fichel من منشورات

جامعة كلفورنيه في فقه اللغات السامية المجلد ١١ ، مطبعة جامعة كلفورنية ، بركلي ، ١٩٥١ .

— منذ ان نشرت هذه المقالة في الاصل الانكليزي قام محمد بن تاويت الطنجي بنشر التعريف

بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً (القاهرة ١٩٥١) ، كما اتم واضع المقال كتابه

Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952.

(المترجم)

الأحداث الحبيثة ، او ان يكشف القوى الخلقية والطبيعية العاملة تحت السطح ،
او ان يستشف القوانين الثابتة للتقدم والانحلال في الأمة ... لقد فاق عصره
كثيراً ، وقد اعجب به قومه لكنهم لم يلحقوا به . فكان ورثاؤه واتباعه من
اهل الفكر مؤرخي اوربة العظام في العصور المتوسطة والحديثة مكيافلي
وفيكو وغبون « (٢) . ولقد اعتبره بعضهم انه مونتسكيو العرب ، (٣) وانه
السابق في مضممار علم الاجتماع الحديث (٤) ، وانه في طليعة الفلاسفة
الاجتماعيين ، (٥) واول مؤرخ للثقافة ، (٦) واول كاتب نظر الى التاريخ
على أنه موضوع حُرِّيَّ بعلم خاص (٧) .

وما لا شك فيه ان اكثر من محاولة واحدة قد بُدِئت للتعرف إلى اسلاف
ابن خلدون عن طريق تحليل المصادر الأدبية التي افاد منها في بحوثه والتي قد
يكون اقتبس منها اراءه التاريخية والفلسفية والاجتماعية (٨) . ومع ذلك فقد
بدا جلياً ، بان مثل هذه الدراسات ، لا يمكنها ان توصلنا إلى جواب شاف فيما
يتعلق باصول آرائه وتكوينها (٩) . واني اجروا فافقر بان المصدر الأصيل
والاساسي الذي استمد ابن خلدون اراءه منه لم يكن هذه الكتب والمصادر
— على ما لها من الأهمية من حيث انها يسرت له الوثائق والتمثيل لهذه الآراء —
بل بالأحرى كان تجارب حياته الفريدة وتأملاته فيها (١٠) . ان خبرة ابن
خلدون الفائقة في حلبة السياسة في المغرب واسبانيا هي التي اتاحت له سبيل
التعرف الفريد لطبيعة الظواهر الاجتماعية والسياسية . وتطور التاريخ والمجتمع ،
وقيام الاسر والدول وسقوطها . فقد تولى ابن خلدون ، في بلاط كل اسرة
هامة تقرير .. نائف متنوعة — فكان كاتباً ملكياً وحاجباً وقطباً سياسياً ومستشاراً
ودبلوماسياً ومفاوضاً وسفيراً وحتى زعيماً ورئيساً للقبائل البربرية (١١) . هذا
الاختبار يمكن ان ينظر اليه على انه الملهيم الاول والاساس الواقعي الأصلي
الذي اقام عليه بناءه الاجتماعي الفلسفي الضخم . والى ذلك كان ابن خلدون
يملك قدراً كبيراً من دقة الملاحظة وتوقد الذهن .

وقد وضع ابن خلدون ترجمة حياته فخلف لنا المصدر الأهم الذي لا غنى

عنه لفهم شخصيته وعمله . ومجرد ان يرى ابن خلدون انه من الامة بمكان ان يضع كتاباً يروي فيه احداث حياته ، قد يدل على ان الرجل كان يدرك لا اهمية اختبارات الفريدة فحسب ، بل الصلة الوثيقة بين قصة حياته وبين مآتيه الفكرية وفلسفته وفضله على علم الاجتماع .

لسنا نقصد من هذه الدراسة ان نعالج حياة ابن خلدون بكاملها . فحياته تقسم الى قسمين منفصلين اولهما في المغرب واسبانيا حتى سنة ١٣٨٢ و ثانيهما في مصر من ١٣٨٢ حتى وفاته عام ١٤٠٦ . وثاني هذين القسمين ما زال مجهولاً إلى درجة كبيرة ، وعلى اساس المصادر المتوفرة لدينا فانه لم يكن بالامكان ان نحصل الا على صورة جزئية مضطربة . وترجمة حياته ، المسماة الرحلة (١٢) او التعريف ، والتي كانت املنا في أن تزودنا بالتفاصيل كلها ، لم نكن نعرفها الا ناقصة (١٣) ، ولم تكن تتناول حياته بعد سنة ١٣٩٥ . فقد كان من المتعارف عليه ان السنوات الاحدى عشرة او الاثني عشرة الاخيرة من حياته في مصر لم تُدوّن قط . أما الآن فقد تغير الأمر ، فأصبح بإمكاننا ان نتعرف الى تفاصيل اقامته في مصر بكاملها ، وذلك بسبب مخطوطة كاملة لترجمته عثر عليها ، ولم تنشر بعد ، وتسمى « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً » (وهي محدّثة في مجموعة مصطفى باشا في القاهرة) (١٤) : وهذه المخطوطة تترجم للمؤلف حتى سنة ١٤٠٥ (٨٠٧-٨) اي إلى قبل وفاته ببضعة شهور (١٥) . وهذا المصدر الجديد يمكننا من النظر إلى كتب التراخي والسير التي وضعها المؤلفون العرب في مصر المملوكية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (١٦) ، وتقييم الاشارات المتفرقة الواردة فيها الى ابن خلدون تقييماً نقدياً (١٧) .

في مصر

منذ ان وطئ ابن خلدون ارض الكنانة اتخذها موطناً جديداً له ومقاماً ، ولم يتركها — باستثناء بضعة سفرات قصار — حتى وفاته (١٤٠٦ / ٨٠٨) ولم يعد الى المغرب وطنه الاول .

ما نوع النشاط الذي قام به ابن خلدون اثناء اقامته في مصر ؟ هل اتيح له ان يعود ، كما كان من قبل ، قوة دافعة وشخصية رئيسية في المجال السياسي ؟ وهل قام بدور سياسي ورجل الدولة والدبلوماسي على نحو ما تم له في شمال افريقية واسبانيا ؟ هل انسحب من الحياة العامة وانصرف الى العلم والبحث بكل ما اوتي من نشاط ؟ ان المصادر تمكننا من الأجابة عن هذه الاسئلة وذلك بتصنيف نواحي نشاطه — كما ورد في هذه المصادر — على النحو التالي :

(١) ابن خلدون في حماية السلطان برقوق

(٢) ابن خلدون المعلم

(٣) ابن خلدون القاضي

(٤) ابن خلدون المستشار المغربي

(٥) ابن خلدون الرحالة

(٦) ابن خلدون المؤلف .

ابن خلدون في حماية السلطان برقوق

لم تكن السنوات الأخيرة التي قضاها ابن خلدون في تونس مما يسر . فقد لقي معارضة متزايدة في شدةها ، وعداوة ودسائس قام بها اهل البلاط الذين نفسوا عليه رفيع مقامه عند السلطان ، فأوغروا صدره عليه . وقد كان صاحب القدح المعلق في هذه الدسائس امام مسجد تونس الشهير المفتي ابن عرفة (١٨) الذي تم له ان يقصيه عن بلاط السلطان .

نوى ابن خلدون ان يتخلى عن الحياة العامة البتة ومع ان مداخلاته ومسؤولياته السياسية رفعتة الى قمة الزعامة والنفوذ ، وثبتت شهرته على انه رجل دولة وفيلسوف ومؤرخ ، فقد تاق إلى ان يحرر نفسه من تلك المداخلات والمسؤوليات . اما وقد اضناه ان يكون دوماً عرضة لتقلب اهواء السلطان وتغير مزاجه ، وان يكون دوماً هدفاً لما يحكيه حوله اهل البلاط من وشايات ، فانه فكر في ترك وطنه المغرب ، وتغيير المسرح الجغرافي لعمله . لقد خطر له ان یرتحل الى

مصر ، وينصرف بكليته إلى النشاط العلمي .

وقد اذن له سلطان تونس أخيراً بمغادرة البلاد والسفر شرقاً على اعتبار أنه يعتزم أداء فريضة الحج . وصادف أن كان في ميناء تونس آنذاك سفينة يملكها تجار من الاسكندرية ، وكانت على وشك الاقلاع إلى تلك المدينة . يقول ابن خلدون « فتطارحت على السلطان (سلطان تونس) وتوسلت اليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي فاذن لي بذلك » (١٩) .

وبعد أن قضت السفينة نحو أربعين يوماً في سفر عاصف ، وصلت الاسكندرية ، وعليها ابن خلدون ، في كانون الاول (ديسمبر) ١٣٨٢ ، بعد عشرة أيام من اعتلاء الظاهر برقوق ، السلطان الجديد ، عرش مصر (١٣٨٢ - ١٣٩٩) . قضى ابن خلدون شهراً كاملاً في الاسكندرية يعد العدة للحج . ولكنه ، بسبب احوال لم يتبين لنا بعد كنهها ، قرر تأجيل الحج والذهاب إلى القاهرة ، فوصلها في كانون الثاني (يناير) ١٣٨٣ / ٧٨٤ .

وقد سمع ابن خلدون ، وهو بعد في المغرب ، الكثير عن القاهرة من التجار والرحالة والحجاج القادمين من مصر . وتذكر قول أحد علماء المغرب له : « من لم يرها (القاهرة) فإنه لم يعرف عز الإسلام (٢٠) » . والواقع أن الأثر الذي تركته القاهرة في نفسه كان بالغاً : فقد وصف جمال المدينة وعظمتها ونيلها ومبانيها واسواقها وصفاً فيه الكثير من الروعة .

الا انه ، من الجهة الأخرى ، لم يكن غريباً عن حلقات القاهرة الفكرية . فان شهرته كمؤلف للمقدمة وكتاب العبر وكرجل دولة ودبلوماسي كانت قد سبقته هناك . فانتشر خبر وصوله بسرعة واثار اهتمام اهل العلم . فليس غريباً ، والحالة هذه ، في أن يدعى إلى النزول على الرحب والسعة وأن يسعى أهل العلم ، شيوئاً وطلاباً ، إلى تكريمه ودعوته إلى الاقراء في الأزهر (٢١) . ولما كان ابن خلدون قد اعتزم ان ينصرف إلى العلم والبحث انصرفاً كلياً ، فقد قبل هذه الدعوة ، وقرأ عدداً من الدروس لعلها تناولت فلسفته في التاريخ ونظريته في العصبية ، وتطور الدولة والمجتمع وسقوطهما .

وقد كان لظهور ابن خلدون على مسرح الفكر في القاهرة اثر بالغ في نفسه : فقد توثقت اواصر المودة بينه وبين الأمير الطنبغا الجوباني (٢٢) وهو واحد من اكابر اصحاب النفوذ في بلاط السلطان برقوق . وكان هذا الأمير سبباً في تعريف السلطان بابن خلدون . ولسنا ندري فيما اذا كان السلطان رغب في هذا التعرف ، او ان ابن خلدون سعى الى ذلك . وعلى كل حال فان اللقاء الاول بين السلطان وابن خلدون انتهى الى صداقة وثيقة خالصة دامت طوال حياة السلطان وحكمه .

وهذه الصلة بين السلطان وابن خلدون والثقة التي اولاهما اياه السلطان ، هي التي عيّنت نشاط ابن خلدون ومجرى حياته في مصر . فقد كان برقوق ينفرد به كثيراً ، وكل المناصب التي تولاهما ابن خلدون في مجال التعليم والقضاء والسياسة انما كان منشؤها هذه الصلة الشخصية . وحيثما كان يشغل منصب ما ، سواء أكان ذلك في مدرسة ما ام في قضاء المالكية ، كان السلطان يفكر بابن خلدون على انه الاول والاصح له . وقد وجد ابن خلدون في برقوق من يحميه ويرعاه ، بحيث انه اغرقه بالمن والالطاف واغدق عليه العطاء وحباه من العطف ما يسر له السير في مشاريعه . وقد اعترف ابن خلدون باستمرار بالمقام الخاص الذي ناله والخير الذي جناه من هذه الصلة . فقد كتب قائلاً « منذ ان وصلت مصر والسلطان يحبوني بعطفه . لقد انساني فرقي وابتعادي عن وطني » . هذه الصلة بصاحب الأمر كانت الدعامة الاساسية لحياته في مصر ، وهي المفتاح الذي يعيننا على فهم نشاطه التالي هناك (٢٣) .

ابن خلدون المعلم

كان اول منصب تولاه ابن خلدون في ظل برقوق هو وظيفة استاذ في المدرسة القمحية في القاهرة سنة ١٣٨٤ (٢٤) . كانت القمحية من منشآت صلاح الدين وقد خصها بتدريس الفقه المالكي . وقد عين ابن خلدون مديراً للتعليم بها وظل في عمله بضع سنوات . وقد كان اول دروسه فيها حدثاً ادبياً ، فقد حضره

كثيرون من اعيان البلاط . وكتاب « التعريف » يروي انه تحدث في ذلك اليوم عن الاسلام وانتشاره التاريخي وعن مجد مصر وصاحب امرها وتغنى بمديح المماليك وخص برقوق بقسط منه كبير وقال « اولوني عناية وتشريفاً ، وغمروني احساناً ومعروفاً ، واوسعوا بمهمتي ايضاحاً ، ونكرتي تعريفاً . » (٢٥)

وقد عهد الى ابن خلدون بتدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية الكائنة في حي بين القصرين (٢٦) فقام بذلك بعض الوقت حتى ذهب لاداء فريضة الحج . وبعد عودة ابن خلدون من مكة سنة ١٣٨٩ عينه برقوق استاذاً للحديث في مدرسة صرغتمش التي بناها الأمير سيف الدين صرغتمش وجعلها وقفاً . وقد فصل ابن خلدون اخبار درسه الاول فيها في التعريف ، وكان درساً يدور حول موطأ مالك بن أنس (توفي ٧٩٥ م) ، الذي كان ابن خلدون قد درسه على خيرة الاساتذة في تونس (٢٦) .

وقد احس ان اول ظهور له في هذه المدرسة كان نجاحاً كبيراً . فقد كتب « وانفض ذلك المجلس ، وقد لاحظتني بالتجلة والوقار العيون ، واستشعرت اهليتي للمنا ب القلوب ، واخلص النجى في ذلك الخاصة والجمهور » (٢٧) . وقد اثر في نفسه ان حضر الدرس كثيرون من الرجال الممتازين ، وقد صفقوا له . وبعد ان ترك مدرسة صرغتمش بسنة واحدة عهد اليه بادارة الخانقاه البيبرسية وهي مؤسسة صوفية هامة . ولم يعد عليه ذلك المنصب بالفخر فحسب ، ولكنه حمل اليه غنماً مادياً كبيراً (٢٨) . وقد خص درسه الاول في هذه المناسبة « بالعصبية » وانطباقها على تاريخ مصر في عهد المماليك (٣٩) .

وقد اعتُبر ابن خلدون انه على درجة كبيرة من المقدرة كمعلم واستاذ . فقد ترك في نفوس اولئك الذين حضروا دروسه اثراً حميداً . والمصادر المعاصرة تؤكد هذه الحقيقة المرة بعد المرة ، وهي بذلك تؤيد حكمه على نفسه . فأن ابن حجر الذي عرفه شخصياً والذي حضر الكثير من دروسه يقول عنه انه « كان سلساً وحسن المحاضرة » . وابن الركاكي ، الذي كان ينقده نقداً شديداً ، يعترف بان « القاءه كان في غاية الجودة والإمتاع » . ومثل ذلك يقول العيني ،

وهو الذي يتهم ابن خلدون بأعمال تدعو إلى اللوم . وحتى البشبيشي يمدح
مقدرته كمعلم جيد ومحدث لبق (٣٠) . أما المقرئزي فانه ، بطبيعة الحال ،
يكثّر من مدح شيخه كما كان يسمي ابن خلدون (٣١) .

ابن خلدون القاضي

ان الدور الاكبر الذي أُعيدّ لابن خلدون لم يكن في مجال التعليم ، لكن
في منصب قاضي القضاة ، المنصب الذي شغله ما لا يقل عن ست مرات اثناء
اقامته في مصر (٣٢) ، ذلك المنصب الذي تمثّل فيه نشاطه الرئيسي في القاهرة .
فقد كان قضاة القضاة هم اصحاب الفصل في شؤون القضاء في مصر . وقد
كان هؤلاء اربعة ، واحداً لكل مذهب منذ ان جعل السلطان بيبرس الأمر
كذلك (١٢٦٠ / ٧٧٦) (٣٣) . وقد كان لقاضي القضاة الشافعي ، وهو
المذهب الرسمي في مصر ، التقدم على الآخرين . فقد كان له سلطة تفوق
سلطتهم ، وكان له الاشراف على الايتام والوصايا والعهود وما الى ذلك .

وقد كان تعيين قاضي القضاة ، كما يراه الأسلام نظراً وعملاً ، امرأ ملكياً
خاصاً بولي الأمر . ومن ثم فقد كان من صلاحيات برقوق ان يعهد بهذا المنصب
الى ابن خلدون . ويتضح لنا ، عندما نتذكر الصداقة الوثيقة التي كانت بين
الرجلين ، لماذا كان برقوق يعين ابن خلدون في منصب القاضي المالكي كما
خلا المنصب من شاغله (٣٤) . وقد حاول ابن خلدون رفض مثل هذا الشرف ،
لكنه حُمل في آخر الأمر على النزول عند رغبة صديقه العالي الشأن والحاحه ،
فتقبل خلعة من يد برقوق لمناسبة تنصيبه قاضياً للقضاة ، وتولى العمل في آب
(اغسطس) ١٣٨٤ (١٩ جمادى الآخرة ٨٦٧) (٣٥) . فوجد نفسه مدفوعاً
للمرة الثانية الى الحياة العامة ، وهي الحياة التي كان يأمل في الانصراف عنها .
واخذ بتصريف شؤون القضاء من المدرسة الصلاحية في حي بين القصرين
(قصري الفاطميين) في القاهرة .

اقبل ابن خلدون على عمله بخير ما عنده من النية الطيبة . وبالكثير من

المثالية ، مدركاً تمام الإدراك واجبه نحو الناس ونحو السلطان . وهو حامي .
و جرب ان يحقق ، غاية ما يستطيع ، هذه الثقة التي وضعها السلطان فيه . فهو
يقول « فقامت بما دفع الي من ذلك المقام المحمود ، ووفيت جهدي بما امني
عليه من احكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة لائم ، ولا يزعني عنه جاه ولا
سطوة ، مسوياً في ذلك بين الخصمين ، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين ...
جانحاً الى التثبت في سماع البيّنات ، واجراء العدل مجراه » (٣٦) . ويشرح لنا
ابن خلدون الأسس التي استرشد بها في القضاء بين الناس ، ويبين الصعوبات
التي لقيها . فقد اشاح عن امجاد كان يقبلها غيره من القضاة ، واصر على مقاومة
اي ضغط كان يقوم به زملاؤه لحمله على المشاركة في أمور متعارف عليها . وقد
كان الشهود العقبة الرئيسية في طريقه ، اذ ان البعض منهم كان يخون الأمانة او
انه كان واقعاً تحت نفوذ رجال الدولة ، وبذلك استعمل هذا البعض منصبه
لغايات نفعية شخصية او تحزبية . وكان على ابن خلدون ان يعنى بالمفتين ،
الذين كانوا يتخذون صفة القضاة ويصدرون احكاماً تخالف رأي المحكمة .
ووصفه للاصلاحات التي رأى من الضروري ادخالها — من مثل الغاء ظلمات
معينة واصلاح بعض ما تواضع عليه الأعيان والأمرء من وسائل ذنيئة — على
غاية الخطورة لفهم النواحي القانونية لتلك الفترة من تاريخ المماليك (٣٧) .
وما لبث ابن خلدون ان مر به اختبار مرير . فقد لقيت اصلاحاته مقاومة
عنيفة ، واثارت البغضاء والاستياء في الدوائر القوية النفوذ . ولعل خصومه كانوا
يحسدونه لما كان يتمتع به من طيب الاحدوثة عند السلطان ، ولأنهم كانوا يخشون
ان تنتزع من ايديهم صلاحيات منحهم اياها الزمن ، ولو انها غير مشروعة .
ويروي في التعريف « فكثر الشغب عليّ من كل جانب ، واطلم الجوابيني
وبين اصحاب الوظائف » (٣٨) .

يبدو أن تعيين ابن خلدون في منصب قضاء القضاة قد اثار من اول الأمر
ازورار الأعيان وبرمهم . فقد كانوا يرون في تعيينه للتدريس في الأزهر او
المقحمية او مدرسة صرغتمش امراً حقاً ومناسباً لرجل له صفات ابن خلدون ،

أما ان يُدعى « غريب » ، وحديث عهد بالهبوط في ارض مصر ، ليشغل احد المناصب القضائية الرئيسية ، ثم يجرؤ على ادخال اصلاح ، والغاء مصطلحات ورسوم ثابتة ، فأمر لم يكن في مقدور الناس تقبله عن طيب خاطر وبدون اعتراض . وعلى كل فان المعارضة التي لقيها احدثت رجّة في دوائر القاهرة الرسمية ، ودعي القضاء والمفتون الى اجتماع خاص لبحث قضيته (٣٩) . وقد وصلت انباء تعيينه قاضياً واخبار الصعوبات التي لقيها الغرب ايضاً ، حيث قيل في التعبير عن الاشمئزاز « كنا نعد خطة القضاء اعظم المناصب فلما وليها هذا (ابن خلدون) ، عدناها بالضد من ذلك » . و اضاف السخاوي « ويقال ان اهل المغرب لما بلغهم ولايته (ابن خلدون) القضاء تعجبوا ونسبوا المصريين الى قلة المعرفة » (٤٠) . ولكن هذا القول الذي نقله السخاوي في ترجمته لابن خلدون يفقد الكثير من قيمته متى عرف القارئ ان صاحبه هو محمد بن عرفة ، مفتي تونس ، وهو اكبر خصوم ابن خلدون واشدهم عنفاً ، بحيث لا ينتظر منه اصدار حكم عادل في اية قضية تتعلق به (٤١) . ولكن نقرأ من معاصري ابن خلدون من المصريين اعربوا عن استيائهم من الطريقة التي تصرف فيها ابن خلدون في شؤون القضاء . فالسخاوي يقول « فتنكر للناس بحيث لم يتم لأحد من القضاة لما دخلوا للسلام عليه مع اعتذاره لمن عتبه عليه في الحملة ، وفتك في كثير من اعيان الموقعين والشهود وصار يعزر بالصفع ويسميّه الزج فاذا غضب على انسان قال زجوه فيصفع حتى تحمر رقبته . » (٤٢) ومع ذلك فان مؤرخاً ومترجماً وضوعياً مثل تغري بردي يؤكّد من جهة اخرى ان ابن خلدون كان يقوم بواجبه في القضاء مع مراعاة الكمال ، ويقرر ، ايضاً ، انه كان شديداً ، عندما يقول « كان ابن خلدون مسرفاً في دقته . فقد تجاهل شفاعة كبار القوم في البلاد ، وابتى ان يصغي الى توسلات الأغنياء . ولذلك فقد تكلموا عليه أمام السلطان حتى انه أعفاه من القضاء » (٤٣) . أما بعض النقاد الآخرين ، مثل الركراكي ، فقد عارضوا ابن خلدون على أساس الجهل والضعف في الأمور الشرعية وقلة اطلاعه على المصطلح والرسوم المقبولة (٤٤) .

ويبدو أن ابن خلدون نفسه كان يرى أن مقاومة جماعة من كبار رجال الحكومة له إنما يرجع إلى رفضه قبول الرشوة (وقد كان قبول الرشوة أمراً متفقاً عليه) وإلى تشدده في أن يكون قضاؤه في الأمر الذي بين يديه قائماً على طبيعة القضية .

وبالرغم من المحاولات التي بذلت لحمل برقوق على عزل الرجل الذي وضعه تحت حمايته ، فإن السلطان أيده طويلاً . ولا شك أن هذا التأيد الأدبي هو الذي حمل ابن خلدون على القول « فقامت في ذلك المقام المحمود ، ووفيت عهد الله وعهده (السلطان) في إقامة رسوم الحق » (٤٥)

ومع ذلك فقد أبدى رغبة في اعتزال منصبه القضائي ، وزادادت رغبته في ذلك لما بلغه أن المركب الذي كان يحمل زوجه وابنه قد غرق . يقول ابن خلدون « نعظم المصائب والخزع ، (٤٦) ورجح الزهد ، واعتزمت على الخروج عن المنصب ، فلم يوافقني عليه ، لكنني خشيت أن النصيح ... خشية من نكير السلطان وسخطه (٤٧) . » لكن يقول « شملتني نعمة السلطان — أيده الله — في النظر بعين الرحمة وتخليئة سبيلي من هذه العهدة التي لم اطق حملها (٤٨) . ومما يجدر ملاحظته هو أن ابن خلدون ، رغم أنه نحي عن القضاء ، فقد ظل السلطان يصدق عليه نعمة ويوليه تأييده ، وقد عهد إليه بتدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية (٤٩) .

يقول ابن خلدون في التعريف أن اصدقاءه ومريديه أمّلوا أن يروه في منصب القاضي ثانية . وقد تحقق هذا ، ولكن بعد أربع عشرة سنة . إذ لما فرغ المنصب بوفاة قاضي القضاء المالكي في عام ١٣٩٩ أعاد برقوق ابن خلدون إلى هذا المنصب الهام .

والظاهر أن ابن خلدون كان على أتم الاستعداد لقبول وظيفة قاض ، التي جهد في الحصول عليها منذ أن عزل لأول مرة . ففي ساعة من ساعات الثقة في النفس نراه يقول « وكان (السلطان برقوق) يراني الأولى بذلك ، لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأني من أمراء دولته وكبار حاشيته ، حتى انقضوا ،

واتفقت وفاة قاضي المالكية ... وكنت مقيماً بالفيوم - لضم زرعي هنالك ، فبعث عني وقلدني وظيفة القضاء » . ويقول عن تعيينه وعمله « فجريت على السنن المعروف مني ، من القيام بما يجب للوظيفة شرعاً وعادة وكان رحمه الله يرضى بما يسمع عني في ذلك » (٥٠) .

ولم يكد يمر عام على تعيين ابن خلدون ثانية في القضاء حتى توفي صديقه وحاميه السلطان برقوق (حزيران - يونيو - ١٣٩٩) . وبما ان قاضي القضاة يعينه السلطان شخصياً ، فانه ، بحسب العادة الاسلامية ، يفقد وظيفته ، بحكم الطبيعة ، عند وفاة السلطان ، ما لم يُعيدَ السلطان الجديد إلى وظيفته . وقد فعل ذلك السلطان فرج بن السلطان برقوق ، إذ ثبت ابن خلدون في وظيفته عملاً بوصية ابيه (٥١) . على أن ابن خلدون لم يلبث ان تعرض الى حملة جديدة ، او على الأصح الحملة القديمة على شكل أشد . وكان مما اتهم به انه زاد عدد نواب القاضي والشهود ، الأمر الذي لم يفعله في ولايته الاولى للقضاء (٥٢) . وقد كان بمصر فقيه من المالكية « ينوب اكثر اوقاته عن قضاة المالكية ، فحترضه بعض اصحابه على السعي في المنصب » (٥٣) . ويتهمه ابن خلدون بأنه رشاكبار أهل الدولة والامراء ليعينوه ، ويقول أن هذا الساعي تمت سعايته ، وبذلك عزل ابن خلدون من وظيفته في ايلول - سبتمبر - ١٤٠٠ (المحرم ٨٠٣) (٥٤) .

وعزله الثاني هذا من وظيفة القضاء ، لم يضع حداً لعمله كقاض . ولا شك في أن دعوة ابن خلدون لا اقل من اربع مرات لتولي القضاء بعد عزله للمرة الثانية يلقي كثيراً من الضوء الخاص على حال الدولة في ذلك الوقت . وقد مر بابن خلدون اكبر حادث ، في تاريخ حياته قبل ان اعيد للقضاء للمرة الثالثة ، ذلك هو التقاؤه بتيemor في دمشق (٥٥) في مطلع سنة ١٤٠١ . وغياب ابن خلدون الطويل عن القاهرة حمل الناس على الظن بانه توفي . فلما خلا منصب قاضي القضاة المالكي في القاهرة لم يكن ابن خلدون حاضراً ليملاه . ولما عاد ابن خلدون من دمشق إلى القاهرة كان كثير الاهتمام بالعودة الى

القضاء . وتتواتر المصادر على انه كان حريصاً على ان يعين ثانية وانه نجح فعلاً (٥٦) . فقد أراد السلطان فرج ، على ما يبدو ، ان يكافئ ابن خلدون على ما قام به في سبيل المماليك وهو بدمشق وسفارته الى تيمور ، فعزل القاضي المالكي وهو جمال الدين عبدالله الأقفهسي (٥٧) بعد شهر واحد فقط من تعيينه في وظيفته « وأعاد ابن خلدون الى وظيفة قاضي القضاة » . كان هذا في نيسان (ابريل) ١٤٠١ (شعبان ٨٠٣) .

وقد لقي ابن خلدون حتى في ولايته الثالثة للقضاء سعايات وحملات ، فعزل مرة اخرى في شباط (فبراير) ١٤٠٢ (رجب ٨٠٤) ، ولكنه اعيد في تموز (يوليو) ١٤٠٢ (ذي الحجة ٨٠٤) وولي القضاء للمرة الرابعة الى ايلول (سبتمبر) ١٤٠٣ (ربيع الاول ٨٠٦) . وفي شباط (فبراير) ١٤٠٥ (شعبان ٨٠٧) ولي القضاء للمرة الخامسة وظل فيه فقط الى ايار (مايو) ١٤٠٥ (ذي القعدة ٨٠٧) (٥٨) . وفي كانون الثاني (يناير) ١٤٠٦ (شعبان ٨٠٨) ولي القضاء مرة اخرى . ولكن لم يمر عليه الا وقت قصير (٥٩) حتى دهمه الموت (٦٠) فوضع حداً لحياته (٦١) في آذار (مارس) ١٤٠٦ (رمضان ٨٠٨) (٦٢) .

ابن خلدون مستشار الشؤون المغربية

لم تنقطع صلة ابن خلدون بالمغرب واسبانيا لما غادر تونس . لقد ظل يرأسل الأصدقاء والعلماء ورجال السياسة ، وكانوا هم يتابعون اخباره ونجاحه في وطنه الجديد باهتمام كبير . وكان الزوار والحجاج (٦٣) والتجار من أهل المغرب يزورون ابن خلدون ، ابنهم الكبير ، إذا مروا بالقاهرة (٦٤) ، فكانوا يمدونه دوماً باخبار وطنه الاول . وقد كان هؤلاء الناس انفسهم هم الذين يحملون اليه أخبار المشرق لما كان هو مقيماً في المغرب (٦٥) . وكثيراً ما كان ابن خلدون واسطة تعريف هؤلاء بالسلطان . وقد تعرضت مرة قافلة حجاج مغربية للنهب وهي في طريقها إلى مكة ، فطلب أصحابها حماية السلطان وكان ذلك بوساطة

ابن خلدون الشخصية . وقد حدث ان هبط القاهرة رجل مغربي معروف اسمه الشيخ يوسف ورجا ان يتدخل السلطان برقوق في مصلحته مع سلطان تونس ، وكان برقوق في سورية ، فتولى ابن خلدون الأمر . فلما عاد برقوق إلى القاهرة قدم ابن خلدون الشيخ إلى السلطان ، فلبى طلب الشيخ (٦٦) . واحتفاظ ابن خلدون بصلاته مع اكابر القوم في شمال افريقية كان في نظر السلطان برقوق أمراً فيه الخير والفائدة .

ويبدو أن التأييد المطلق الذي كان ابن خلدون يلقاه لدى السلطان برقوق ، لم يكن الباعث عليه عناية السلطان بالعلماء عامة وابن خلدون خاصة باعتباره مؤرخاً كبيراً ، انما كانت ثمة رغبة عند السلطان في أن يفيد من مهارة ابن خلدون الدبلوماسية ومقدرته واتصالاته بالمغرب . ذلك بان السلطان كان حريصاً على الحفاظ على صلات الود مع جيرانه في المغرب . وفي الواقع أن دور ابن خلدون في الوساطة بين مصر والمغرب ، بين الشرق والغرب ، مدونة في فصل خاص من التعريف هو « السعاية في المهاداة والالطاف بين ملوك المغرب والملك الظاهر . » (٦٧)

وقد كانت العلاقات « الدبلوماسية » بين حكام شمال افريقية وسلاطين المماليك في القاهرة تتخذ شكل تبادل الهدايا والرسائل والسفراء (٦٨) . وقد كانت هذه عادة قديمة العهد ، واستمرت على ذلك في أيام السلطان برقوق . فقد كان برقوق شديد الرغبة في الحصول على الاشياء الثمينة النادرة مما يوجد في المغرب وخاصة السلاح والحلي والبغال والحيل والسيوف والحرير والكتان والقنب والجلود والأصباغ والنحاس ، فافاد من صلات ابن خلدون مع حكام الغرب . وقد كان أشد هذه الامور طلباً خيول المغرب — وقد كانت الخيول مما يصدر حتى إلى ايطاليا وغيرها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

ومن الأمور البارزة انه لم يكده ابن خلدون تتوثق صلته ببرقوق ، حتى كتب إلى سلطان تونس يحثه على ارسال بعض الخيول الى برقوق — ولعل الأخير اقترح ذلك — لان خيول مصر من حيث القوة والجمال لا تداني خيول المغرب .

وقد ارسلت خمسة احصنة إلى برقوق ، لكنها لم تصله . فقد كانت ظهر على المركب الذي هلك فيه زوج ابن خلدون وابنه اذ ثارت عليه عاصفة شديدة . وقد رغب برقوق ايضاً أن يبتاع خيولاً . يقول مؤلف التعريف « وبعث (برقوق) الي ، فحضرت بين يديه وشاورني في ذلك (شراء الخيول من المغرب) فوافقته ، وسألني كيف يكون طريقه (طريق المملوك) ، فاشرت بالكتاب في ذلك إلى سلطان تونس . » (٦٩) هذه وغيرها مما ورد في التعريف تشير إلى الدور الذي قام به ابن خلدون ، ولو الى حين ، بوصفه خبيراً ومشيراً في الشؤون المتعلقة بالمغرب . ويبدو أن ابن خلدون كان يدرك قيمة العمل الذي يقوم به لبرقوق ، ولفرج من بعده ، ويؤكد انه اكتسب بذلك سمعة « بسبب انهماكي في اقامة صلوات دائمة بين هذين الملكين . » (٧٠)

ولعلّ هذا التعلق بالمغرب يفسر لنا احتفاظ ابن خلدون بزيه المغربي ، فلم يتخذ له زيّ القاضي المصري ، الأمر الذي عابه عليه خصومه من معاصريه (٧١) . فقد ظل طيلة حياته « مغريباً » وغريباً ، وكان يبدي ذلك بشكل واضح في زيه وفي اشيائه اخر (٧٢) . ومما يلفت النظر بشكل خاص انه إثر عودته من دمشق الى القاهرة بعث إلى سلطان المغرب بتفاصيل ما جرى له مع تيمور ، وذلك تجديداً لصلاته بالمغرب (٧٣) .

ابن خلدون الرحالة

كانت حياة ابن خلدون في الغرب حياة مثيرة . فقد تقلب في مناصب رفيعة متعددة ، لكنه كان ينتقل من سيد إلى سيد بقدر ما يبدل مكان نشاطه . فقد رأيناه في تونس وبسكرة وبجاية وتلمسان وغيرها من مدن شمال افريقية ، وفي غرناطة واشبيلية في الأندلس . أما في مصر فقد كانت حياته مستقرة بعض الاستقرار . ولم يترك مصر ، اثناء اقامته فيها ، سوى ثلاث مرات : إلى مكة وإلى دمشق وبيت المقدس وإلى دمشق ثانية . وكانت غيبته قصيرة ، وضع خطة اداء فريضة الحج في سنة ١٣٨٢ ، لما غادر تونس ، ولكنه لم

يقم بها الا في سنة ١٣٨٧ (رمضان ٧٨٩) . وقد اذن له برقوق بذلك كما أنه زوده بالموثونة والنقد وودعه . فلما عاد في ايار (مايو) ١٣٨٨ (جمادى الاولى ٧٩٠) مثل بين يدي السلطان وحدثه عما جرى له . وقد بعث الحج في نفس ابن خلدون نشاطاً ، إذ لقي كثيرين من علماء الغرب والشرق (٧٤) .
وبعد ثلاث عشرة سنة خرج في سنة ١٤٠٠ (٨٠٢) لأول مرة إلى دمشق والقدس والأماكن المقدسة ، ولم يكن من قبل معروفاً انه كان « مسافراً الى القدس » ، والأشارة الوحيدة الى ذلك في المخطوطة الجديدة للتعريف (٧٥) :
ويصف زيارته للقدس والمسجد الأقصى حيث ادى الصلاة ، ولكنه تمنع عن دخول كنيسة القيامة (٧٦) . ومن القدس ذهب إلى الخليل إلى مقام ابراهيم ، وفي طريقه مر بيت لحم حيث اعجبه « البناء العظيم على موضع ميلاد المسيح » (٧٧) . ويرجح انه عاد إلى القاهرة في ايار (مايو) ١٤٠٠ ، منضمّاً في طريق عودته إلى جماعة السلطان فرج بظاهر المدينة وهو في طريق عودته من دمشق منتصراً على نائب السلطنة بسورية الأمير تيم الذي كان قد ثار على السلطان .

كانت رحلتا ابن خلدون إلى مكة وإلى القدس ارضاء لشعوره الديني ورغبة منه في العلم . لكن رحلته الثالثة والأخيرة إلى دمشق كانت شيئاً فرضه عليه السلطان فرج . ولنتذكر ان السلطان فرج ، لما بلغه خبر زحف تيمور على دمشق ، أعد حملة لصده مع جيشه (٧٨) . وقد اقنع الأمير يشبك ابن خلدون ان يصحب الجيش إلى دمشق (٧٩) . فغادر القاهرة مع الجماعة السلطانية في ٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٤٠٠ ، ووصل دمشق في ٢٦ كانون الاول (ديسمبر) وظل فيها إلى ١٤ شباط (فبراير) ١٤٠١ حيث عاد إلى القاهرة فوصلها في ١٧ آذار (مارس) ١٤٠١ (شعبان ٨٠٣)

والدور الذي قام به ابن خلدون في دمشق وتدلييه من سور المدينة كي يلقي تيمور ، اكبر فاتحي العالم في عصره ، والأمور التي تحدثا عنها في مدة خمسة وثلاثين يوماً — جميع هذه الأمور تمثل الذروة في حياة ابن خلدون المليئة.

بالأحداث (٨٠) ، وكانت خاتمة سلسلة من الحوادث بدأت قبل أربعين سنة
إذ أرسل سفيراً إلى بلاط الملك النصراني بدور الظالم في اشبيلية (٨١) .
وقد اتاحت هذه الأسفار لابن خلدون الفرص لتوسيع آفاقه والتعرف على
مناطق وارض جديدة والالتقاء بالعلماء المشاركة ، وفوق كل ذلك الاطلاع على
الكتب والوثائق في مكتبات الشرق وخزائنه ، وهي لم يكن ليراها لولا تنقله
واسفاره (٨٢) . وقد كان الرجل ، على ما يبدو ، العالم الرحالة ، حتى ان
الهدف الديني من حجه يبدو وكأنه فقد مكانه الأصلي . فانه يفصح عن ذلك
بقوله « ثم كانت الرحلة الى المشرق لاجتلاء انواره ، وقضاء الفرض والسنة
في مطافه ومزاره ، والوقوف على آثاره في دواوينه واسفاره » (٨٣) . وقد
جمع في القدس معلومات تتعلق بالعوامل الجغرافية والمناخية عن البلاد ، الأمر
الذي يفسر لنا وصفه الدقيق كما يبدو في مقدمته (٨٤) . وقد استغل كذلك
زيارته الاولى لدمشق للافادة العلمية ، كما يظهر من عبارة في المقدمة انه
« وجد في احد مكتبات دمشق مخطوطة من تاريخ ابن كثير (٨٥) وانه عثر
فيها في حوادث سنة ٧٢٤ (١٣٢٤) على ترجمة » كان يفتش عنها .

ابن خلدون المؤلف

لما غادر ابن خلدون تونس كان يعتزم ان ينصرف بكليته إلى الدرس وتجديد
هواياته العلمية (٨٦) . ولكن ، كما لاحظنا من قبل ، لم تجر الرياح كما اشتهى .
فقد أصابه في مصر ما أصابه في المغرب ، من صراع في نفسه بين رغبة ملحة
للعمل والحصول على القوة والنفوذ في الجهة الواحدة ، والتفاني في سبيل العلم
في الجهة الثانية . هذا الصراع الذي ظل الصفة التي غلبت على شخصيته (٨٧) .
فقد كان في الوظائف العامة والمناصب العليا من الاغراء ما يحمله على تفضيلها
على عزلة حياة العلماء .

فانه لم يكد يصل القاهرة حتى انجذب إلى الحياة العامة وحمل على التدخل
في السعایات وما تتطلبه السياسة من ملابسات ، خاصة لما عُيِّن قاضي القضاة

المالكي - وهذه هي الأمور بعينها التي كان يتوق إلى تجنبها في بيئته الجديدة .
إلا أنه في الفترات التي كانت تمر به بين التعيين والعزل - وهي حالة كادت
ان تكون مستمرة اثناء اقامته في مصر - كان يتابع اشتغاله بالعلم ، ويقضي
وقته في عزلة العلماء . وبعد ان مني ابن خلدون بمرارة الحيرة اثر عزله الاول
من القضاء اعتزم للمرة الثانية ان يهب وقته جميعه «منذ تلك اللحظة» للتعليم ودرس
القرآن والتأليف « مؤملاً من الله قطع صباية العمر في العبادة ومحو عوائق
السعادة . » (٨٨) وهكذا نجده بعد عودته من الحج يقول « ولزمت كسر
البيت ممتعاً بالعافية لابساً برد العزلة عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه لهذا
العهد » (١٣٩٥) . وبعد عزله من القضاء للمرة الثانية (١٤٠١) قال ايضاً
« ورجعت أنا للاشتغال بما كنت مشغولاً به من تدريس العلم وتأليفه إلى أن
كان السفر لمداغة تمر (تيمورلنك) عن الشام . » (٨٩)

وما لا ريب فيه ان ابن خلدون اتيح له في هذه السنوات الطوال ، التي
كانت تمر بين تحمله اعباء المناصب العامة واعتزاله ، ان يكون منتجاً في حقل
العلم . فما الذي كتبه ؟ ما هي الكتب التي وضعها في هذه السنوات الثلاث
والعشرين التي قضها في مصر ؟ وما الذي كانت تعنيه هذه العبارة الواردة
مراراً « الكتابة في العلم وتأليف الكتب » ؟ ان ابن خلدون لا يبين قط نتائج
عمله العلمي في مصر .

لا شك في أن اعداد دروسه ومحاضراته كاستاذ للحديث والفقه وما اليهما ،
وخاصة خطبه في مفتتح التدريس - كل ذلك كان يستغرق الكثير من جهده
العلمي والأدبي . وقد نظم الشعر ايضاً ، ولو ان نقاده لم يروا فيه شيئاً يستحق
العناية (٩٠) . وكان ابن خلدون مغرمًا بكتابة الرسائل ، ومراسلاته مع
اصدقائه وقرنائه في المغرب تملأ المجلدات . يضاف إلى ذلك أن عمله كقاض ،
إلى جانب وظيفته كنصوح للسلطان برقوق ، كان يحتاج إلى الكثير من الوقت
والبحث والتحقيق ؛

ومع ذلك فهذا ما كان ليملأ وقته ولا ليرضي مطامحه العلمية ؛ وأما انه

انتج أكثر من هذا فأمر لا يحتاج إلى دليل .

من المشهور أن مؤلفيه العلميين (٩١) اللذين تقوم عليهما شهرته على أنه أحد كبار مؤرخي الإسلام قد وضعهما واتمهما مبدئياً وهو بعد في المغرب ، فإن مؤلفه التاريخي « كتاب العبر » وضع (٩٢) بين سنتي ١٣٧٤ و ١٣٧٨ ، وقد رفع أجزاء منه إلى السلطان أبي العباس في تونس سنة ١٣٨٢ (٧٨٤) ، أي في السنة نفسها التي رحل فيها إلى مصر . على أن الكتب الموجودة اليوم بين أيدينا من هذا الكتاب تدل على أنه أجرى فيها تغييرات وأضاف إليه زيادات أثناء إقامته بمصر (٩٣) .

وفي الواقع فليس ثمة من ريب في أن ابن خلدون قضى سنوات كثيرة في مصر يقرأ ويبحث وينقب في سبيل إعادة النظر في كتبه والزيادة فيها . فقد أضيف إلى النسخة الأصلية لكل من المقدمة والعبر فصول وجمل هي نتائج اختباراته أثناء إقامته في مصر ، ومأخوذة من مصادر لم يتيسر له الحصول عليها وهو في تونس . ودراسة نقدية مع تحليل ومقارنة للنسخ الخطية الموجودة بين أيدينا للمقدمة وكتاب العبر (وهي دراسة كان يجب أن تتم من قبل) تمكننا من الوصول إلى طبيعة ما أضافه ابن خلدون في مصر إلى مخطوطاته الأصلية والقدر الذي أضافه . ولكن ، حتى وإن قمنا بتحقيق محدود النطاق فإن هذا التحقيق يدلنا على أن المقدمة في شكلها النهائي فيها قدر لا يستهان به من المادة الجديدة التي جاءت من مصر . واثراً إقامته في مصر على المقدمة واضح من قوله « ولقد وقفت بمصر على تأليف متعددة (في الفلسفة والعلم) لرجل من عظماء هراة من بلادخراسان يشهر بسعد الدين التفتازاني (المتوفى ١٣٩٠) » (٩٤) . أو قوله أنه كان في مصر لما قبض السلطان برقوق على الأمير محمود وصادر أمواله (٩٥) . وقوله أيضاً أنه لما كان في المشرق (٩٦) ومثل هذه الأقوال موجودة متفرقة في أجزاء المقدمة (٩٧) .

وواضح إذن أن مؤلفاته التاريخية لم توضع بشكلها النهائي في المغرب ، إنما كان يُغيّر فيها ويضاف إليها باستمرار في المشرق ، على مراحل مختلفة

و درجات مختلفة ايضاً (٩٨) ، وقد ازداد معرفة نتيجة لاسفاره وملاحظاته
ونتيجة لاطلاعه على خزائن الأدب في مصر وغيرها (٩٩) .

إلا أن جهود ابن خلدون في العلم في مصر لم تقتصر على مراجعة ما كان قد
وضعه من قبل . لقد وضع ايضاً شيئاً جديداً . فمن ذلك مؤلف ، وضعه في
القاهرة على ما يظهر ، هو ترجمة لتيমور ونسبه وتسند السلطنة وفتوحه
ومآتيه (١٠٠) . ولما التقى تيمور ذلك اللقاء التاريخي في دمشق ، سأله تيمور
عن مؤلفاته ، قال ابن خلدون « قد وضعت كتاباً في تاريخ المشرق والمغرب
ذكرت فيه جميع الحكام . وقد هيأت اخبارك واود ان اقرأها عليك لتصحيح
ما فيها من اخطاء . » (١٠١) فاذن له تيمور بذلك ، ولما سمع نسبه سأل ابن
خلدون أنى تأتت له معرفة كل هذا ، فاجاب « من ثقة التجار الذين هبطوا
البلاد . » (١٠٢)

وثمة عمل أدبي آخر هو نتيجة هذا الحديث بين ابن خلدون وتيمور في
دمشق . فقد اظهر تيمور - وكان محباً للتاريخ كما هو معروف - اهتماماً خاصاً
بجغرافية المغرب وتاريخه . والظاهر ان ما زوده به ابن خلدون في اجابته على
اسئلته لم يرو غليله ، فقال « لا يقنعني هذا ، واحب أن تكتب لي بلاد
المغرب كلها اقصاها وأدانيها وجبالها وانهاره وقراه وامصارها حتى كأني
اشاهده . فقلت يحصل ذلك بسعادتك ... واقمت في كسر البيت ، واشتغلت
بما طلب مني في وصف بلاد المغرب فكتبته في أيام قليلة ، وأوعبت الغرض
فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثني عشرة من الكرايس المنصفة القطع ،
ورفعته اليه فاخذه من يدي وأمر موقعه بترجمته إلى اللسان المغلي . » (١٠٣)
ولسنا ندري بالضبط فيما إذا كانت هذه الترجمة قد تمت فعلاً . فلا الترجمة
ولا الأصل العربي وصل إلينا .

وبالإضافة إلى ما قام به ابن خلدون من نشاط علمي اثناء اقامته في مصر من
مثل مراجعة مؤلفاته التاريخية وتوسيعها ووضع رسالة خاصة في تاريخ المغرب
 ووضع تاريخ التتار (الططر) وتيمور ، فان عمله الأصيل ، وهو آخر ما نفج

به العلم ، هو التعريف ، الذي هو ترجمة حاله بقلمه . والترجمة الشخصية لم تكن حدثاً جديداً في الأدب العربي ، (١٠٤) فقد فعل ذلك قبله وبعده كثير من أهل العلم . الا أن ابن خلدون ، حينما قرّر ان يترك هذا الذخر للأجيال التي تأتي بعده ، كان يدرك أن اختباراته الفذة في حياته المليئة بالصعوبات والعبر تستحق التدوين .

وقد كتب التعريف على دفعتين — الاولى تمت في مصر عام ١٣٩٤ وكان له اثنتان وستون سنة من العمر . وهذا الجزء هو الذي كان معروفاً إلى الآن . أما القسم الثاني الذي يروي احداث حياته حتى بضعة شهور قبل وفاته فقد كتب بعد عودته من دمشق سنة ١٤٠١ (٨٠٣) . وهذا القسم ، وهو الذي عثر عليه حديثاً ، يقع في نحو خمسين صفحة تتحدث عن اقامته في مصر ، هو مادة جديدة كلياً ، وهو المصدر الوحيد لمعرفة نشاط ابن خلدون في مصر (١٠٥) . قد ينقد التعريف من حيث قلة تنظيمه وتكرار العبارات . ولعلّه كتب في فترات متقطعة ، فصلاً فصلاً ، ولذلك فانه ينقصه وحدة العمل الادبي الذي يجب ان يطلع علينا به المؤلف . ومع كل ذلك النقص ، فان النسخة الخطية الكاملة التي عثرنا عليها للتعريف وثيقة انسانية تاريخية من الطراز الاول (١٠٦) . انها تمكننا من التفهم العميق لبعض النواحي السياسية والتعليمية والدينية والقضائية لحكم المماليك . وفوق هذا كله فانها مرشد لا يضمن حياة رجل من اعظم الشخصيات التي عرفها الإسلام ونشاطه .

حاشية — بعد الفراغ من اعداد هذه الدراسة زرت استانبول حيث عثرت على نسختين اضافيتين كاملتين للتعريف . وسأفيد مما في هذين المصدرين الجديدين في الترجمة الانكليزية التي اعدتها للتعريف ، وفي دراستي عن ابن خلدون وتيمور ، التي هي على وشك ان تتم . (وج.ف.)

هذه الدراسة تمت ونشرت بعنوان Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952. (المترجم)

الموامش

١ - من حيث الفكرة المتعلقة بالمصيرية راجع Fr. Gabrieli, « Il concetto dell' asabiyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun, » Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, LXV (1930), 473-512; T. Khemiri, « Der 'Asabya Begriff in der Mukaddima des Ibn Khaldun, » Der Islam, XXI (1936), 163-188; also Gaston Bouthol, « L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun, » Revue de Sociologie (Paris, 1932), والفصول المتعلقة بالموضوع في الدراسات التي وضعت عن ابن خلدون .

٢ - راجع R. Nicholson, A Literary History of the Arabs (London, 1923), pp. 428-429. Note also the pertinent remarks by V. V. Bartold in Mussulman Culture (Calcutta, 1934), p. 66: ابن خلدون المشهورة هي اول المحاولات والوسيدة التي قام بها العرب للاستمارة عن طريقة الاختبار بالطريقة العلمية ، ولوضع قواعد لسير التاريخ . فقد كان التاريخ ، على ما فهمه ابن خلدون ، علماً جديداً . لقد كانت نظرياته مستقلة تماماً عن نظريات اليونان العملية . ففسد اتيح للمؤرخ العربي اختبارات تاريخية اوسع انفاً مما كان عند اليوناني . فبدلاً من ان يقتصر هذا المؤرخ العربي في اتخاذ اساس ينير سبيله في نظرياته من التغير السيامي ، كما كانت الحال عند المؤرخ اليوناني ، فانه اعتمد تغير الاحوال الاقتصادية والانتقال من البداوة الى الاستقرار ومن القرية الى المدينة . ولسنا نعرف بعد أي معلمين واي كتب اثيرت في ابن خلدون .

٣ - J. Hammer - Purgstall, Ueber den Verfall des Islams nach den ersten 3 Jahrhunderten der Hidschra (1812).

٤ - L. Gumplowicz, « Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts, » in Soziologische Essays (Innsbruck, 1899).

٥ - Taha Hussain, Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris, 1917).

٦ — A. von Kremer, Ibn Khaldun und seine Cultur-Geschichte der islamischen Reiche (Vienne, 1879).

٧ — R. Flint, History of the Philosophy of History (Edinburgh, 1893), pp. 157-170. See also A. Muller, Der Islam im Morgen-und Abendland (Berlin, 1878), Vol. II, p. 666, مؤرخي العرب اجمالاً .

٨ — راجع آخر محاولات قام بها غرينابوم «As-Sakkaki on Milieu and Thought, » JAOS, LXV, (1945), 62, and his Medieval Islam (Chicago, 1945), pp. 339-240.

٩ — يذكر ابن خلدون في مؤلفاته عدداً كبيراً من الكتب العربية التي قرأها واستعملها . وسعد جدولاً كاملاً باسماء هذه المصادر لتتشر في مناسبة تالية ، ولكن هذه كلها لن ترشدنا الى حل القضية وهي اصول هذه الآراء الفلسفية والاجتماعية الاساسية التي استمد منها اراءه .
١٠ — من الضروري أن يتعرف المرء الى تقلبات حياة الرجل وان يفهم دوافعه وحقيقته العلمية . « v. Kremer, p. 6

١١ — راجع Kāmil Ayad, Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns (Stuttgart, 1930) ; E. Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat (Munich, 1932) ; H.A.B. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory (Bulletin, School of Oriental Studies; London, 1933), pp. 23-31; J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901). G. Sarton, Introduction to the History of Science (Baltimore, 1948), vol. III, Pt. 2, pp. 1767-1779.

١٢ — حاجي خليفة ، الجزء الثاني ص ١٠١ رقم ٢٠٨٥ : راجع ايضاً Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe (Paris, 1826), Vol. I, pp. 390-394.

١٣ — نشر النص غير الكامل من ترجمة حياته في كتاب العبر الجزء السابع ص ٢٧٩ - ٤٦٢ بعنوان « التعريف بابن خلدون » . وقد نلخص دي سلان هذه ونشرها بالفرنسية ، راجع de Slane (Journal Asiatique, Paris, 1844, pp. 50-60, 187-210 Notices et Extraits في 291-308,, 325-354) وقد أعيد نشره مع تصحيحات في (Paris, 1863-1868), Vol XIX, pp, vi - 1xxxiii.

١٤ — ان كاتب هذه السطور حصل على صورة لهذه المخطوطة ، وهي مكونة من ١٢٦ ورقة . وقد اشار بروكلمان (GAL, Suppl. II, pp. 342-3) الى هذه المخطوطة لكنه من المؤكد انه لم يعرف انها مخطوطة كاملة للتعريف . راجع دراسات عن مخطوطات ابن خلدون G. Gabrieli, « Saggio di bibliografia e concordanza della storia

د'Ibn Haldun, « Rivista degli Studi Orientali, (Rome, 1924), 169 - 211; Nathaniel Schmidt, « The Manuscripts of Ibn Khaldun, » JAOS, XLVI (1926), 171-176, and his study, Ibn Khaldun (mentioned below), pp. 47 - 53; M. Plessner, « Beiträge zur islamischer Literaturgeschichte, » Islamica, IV (Leipzig, 1931), 538 - 542, والذي اعرفه ان اول من لفت النظر الى هذه المخطوطة كان طه حسين (op. cit. p. 15) ومن اشار اليها ولم يقرأها Nathaniel Schmidt, in his Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (New York, 1930), pp. 39-41 ; J. Montgomery, in JAOS., LI (1931), 328, وحيث يشير الى مخطوطة لم تنشر بعد هي تلمة ترجمة ابن خلدون الشخصية . وقد اكتشفت حديثاً وقد افاد منها محمد عبدالله منان كثيراً في الترجمة الانكليزية لكتابه عن ابن خلدون, Ibn Khaldun, His Life and Work (Lahore, 1941), لكن دراسته كثيرة الاخطاء المطبعية والنملطات وفيها كثير من عدم الدقة .

١٦- المؤلفات الاوروبية التي عالجت تاريخ مصر المماليك ليس فيها الا القليل مما يمكن ان يفيدنا في هذه الناحية ، ولعل المؤلفين لم يدركوا اهمية الدور الذي قام به ابن خلدون في مصر . راجع G. Weil, Geschichte des Abbasidenchalifats in Eyp- ten, Vols I and II (Stuttgart, 1860; 1862); Stanley Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Ages (London, 1901); G. Wiet, L'Egypte arabe, de la conquête arabe à la conquête ottomane (642-1517) (Paris, 1937).

١٧- ان البحث الذي قام به كاتب هذه السطور عن مخطوطات أخرى للرحلة ادى الى انه حصل من الاستاذ هـ. رتر في استانبول على ما يبين وجود نسختين أخريين للرحلة ، الواحدة في ايا صوفيا رقم ٣٢٠٠ والثانية في اسكندرية رقم ٢٢٦٨ . ولم يكن بالامكان يومها (٢٦ آب - اغسطس - ١٩٤٧) التأكد فيما اذا كانتا نسختين كاملتين ، بسبب وجودهما في داخل بلاد الاناضول ولم يكن الحصول عليهما متيسراً . ولم يتمكن كاتب هذه السطور من الاستيثاق فيما اذا كانت هذه النسخ المتفرقة في المشرق - مصر وتونس وغيرها - هي كاملة . راجع الحاشية في آخر المقال .

١٨- فيما يتعلق بابن عرفة راجع التعريف ورقة ٩٠-٩١ (تاويت ٢٣٢) والمبر الجزء السابع ص ٤٤٩ و ٤٥١ . راجع ايضاً R. Brunschvig, La Berberie orientale sous les Hafsides (Paris, 1947), Vol. II, p. 391. كان ابن عرفة وابن خلدون من اقوى وابرز شخصيات البلاط الحفصي في القرن الرابع عشر . ويمكن ان نعتبر حمد ابن عرفة ومنافسته لابن خلدون احد الاسباب الرئيسية التي حملت ابن خلدون على

مغادرة البلاد الى مصر .

- ١٩- التعريف ورقة ٩٦ (تاو١٢ ٢٤٥) . يرى كثيرون ان ترك ابن خلدون بلده كان في الواقع هرباً. راجع ابن حجر في MS Arabe 1603 Paris, fol, 223. ؛ شذرات ج٧ ص ٧٧. لقد أخرج سلطان تونس أسرة ابن خلدون املا في حمله على العودة الى تونس . التعريف ورقة ٩٧ (تاو١٢ ٢٤٩) .
- ٢٠- التعريف ورقة ٩٦-٩٧ (تاو١٢ ٢٤٦ - ٢٤٨) ، العبر ج ٧ ص ٤٥٢ .
- ٢١- التعريف ورقة ٩٦-٩٧ (تاو١٢ ٢٤٧ - ٢٤٨) ، العبر ج ٧ ص ٤٥٢ ، المنهل ورقة ٤٩ ، السخاوي جزء ٤ ص ١٤٦ .
- ٢٢- لا يشير ابن خلدون الى هذه الشخصية في التعريف بهذه المناسبة ، ولكن راجع العبر جزءه ص ٤٧٦-٤٧٨ ، المنهل ورقة ٤٩ ، النجوم جزء ٦ (الفهرست الالبجدي) ، السخار جزء ٤ ص ١٤٦ .
- ٢٣- في التعريف اما كن كثيرة يتحدث فيها ابن خلدون عن كرم برقوق وعطفه عليه : التعريف ورقات ٩٧ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢١ (تاو١٢ ٢٤٩ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ، ٣١٠ ، ٣١٠) رجع ايضاً للتعريف ورقة ١٤١-١٤٢ (تاو١٢ ٣٦٦ وما بعدها) . راجع ايضاً العبر جزء ٥ ص ٤٦٧ وما بعدها جزء ٧ ص ٤٥١-٤٥٢ .
- ٢٤- التعريف ورقات ٩٦-٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ (تاو١٢ ٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٧٩) الخطط ج ٢ ص ٣٦٤ ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .
- ٢٥- النص بكامله موجود في التعريف ورقة ١٠٨-١١٣ (تاو١٢ ٢٨٥-٢٨٥) .
- ٢٦- التعريف ورقة ١١٥-١٢١ (تاو١٢ ٢٩٤-٣١٠) ، ابن الفرات جزء ٩ قسم ١ ص ٥٥٠ ، الخطط جزء ٢ ص ٤٠٣ .
- ٢٧- التعريف ورقة ١٢١ (تاو١٢ ٣١٠) الخطط ج ٢ ص ٤١٤-٤١٧ عن الخانقاه في مصر .
- ٢٨- حسب رواية ابن الفرات (ج ٩ قسم ١ ص ٦٥) فقد تلقى ابن خلدون خلعة خاصة على احدثهم في الخلع على من يتولى للتدريس في مدرسة هامة . راجع التعريف ورقة ١٠٩ ، ١٢٢ (تاو١٢ ٢٧٥ ، ٣١٠ ، ٣١٢) . بخصوص معنى « خلعة » راجع M. Quatremère in Maqrizi-Suluk (transl.; Paris, 1845), Vol. II, Pt. 2, pp. 70-79.
- ٢٩- التعريف ورقة ١٢٢ ، ١٢٤ (تاو١٢ ٣١٠-٣١٣ ، ٣٢١ وما بعدها) ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، السيوطي ج ١ ص ٢١٨ ، شذرات جزء ٧ ص ٧٧ .
- ٣٠- بخصوص العلماء الواردة أسماؤهم في السخاوي ج ٤ ص ١٤٧-١٤٨ راجع Brockelmann (GAL and Suppl.) and Encyclopaedia of Islam.

٣١- لم يكن المقرئزي تلميذاً حضر دروس ابن خلدون فحسب ، ولكنه كان معجباً به وتاباً له . وقد اشار اليه بقوله « شيخنا » و « استاذنا » . وقد تحدث عن « مقدمة » ابن خلدون حديث احترام فاشار اليها على انها فريدة وانها خلاصة المعرفة والعلم وانها لا تجارى وهي نتيجة علم غزير وبصيرة نيرة . وقد نقل السخاري (ج ٤ ص ١٤٧ ، ١٤٨) عن المقرئزي من « المقود » و « السلوك » (غير المنشور) . على ان معاصري المقرئزي لم يوافقوه على نظارته الى ابن خلدون ، وردوا اعجابه بابن خلدون الى انها كانا يتفقان في الميل الى الفاطميين . ان اثر ابن خلدون في المقرئزي حري بدراسة خاصة . راجع اغاثة الامة بكشف النمة للمقرئزي (القاهرة ، ١٩٤٠) . والقلقشندي وهو معاصر لابن خلدون ينقل عن المبر كثيرأ . راجع W. Bjoerkman, Beitræg zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten (Hamburg, 1928); also G. Wiet, Les Biographies du Manhal Safi (memoires de L'Institut d'Egypte, Cairo, 1932).

٣٢- لم يكن في عزل القاضي وتعيينه مرات متعددة اية غرابة في ذلك الوقت. فابن حجر العسقلاني (تو ١٤٤٩) ، وهو من علماء تلك الايام ولي القضاء ست مرات. راجع Brockelmann, GAL, Vol. II, p. 67.

٣٣- راجع بخصوص بيهرس الكتب الوارد ذكرها في الهامش رقم ١٦ اعلاه .

٣٤- كان ابن خلدون ، بوصفه مغربياً ، مالكي المذهب ، وهو المذهب الرسمي لشمال افريقيا .

٣٥- وردت اخبار توليته قضاء المالكية غير مرة في التمريف - ورقات ٩٨ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢١ (تاويت ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ - ٣١١) ، راجع ايضاً كتابات معاصريه : النجوم ج ٦ ص ٢ ، ١٦ ، ١٢٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، المنهل ورقة ٦٩-٥٠ ، الخطاط ج ٢ ص ٧٦ ، ١٩٠ ، ابن اياس ج ١ ص ٢٦٢ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٢ : السيوطي ج ١ ص ٢١٨ ، ج ٢ ص ١٢٢-١٢٤ . على ان جداول القضاة المالكيين في ما رواه السيوطي ليست موضع ثقة تامة ، ولذلك يجب ضبطها بمقابلتها بمصادر اخرى .

٣٦- التمريف ورقات ٨٩ ، ٩٩ (تاويت ٢٥٤ ، ٢٥٨) ، المبر ج ٧ ص ٤٥٢ .

٣٧- يخص ابن خلدون منصب القاضي وما يمت الى وظيفته بصفة بفصل في مقدمته . راجع المقدمة ص ، ولا شك في انه افاد ما ذكره الماوردي في الاحكام السلطانية ، وهو وصف كلاسيكي . بخصوص كل ما يتعلق بالقاضي في الاسلام من حيث اصل المنصب والصفات المطلوبة في القاضي الخ . راجع Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam (Lyon: Vol. I, 1938; Vol. II, 1943).

Gaudefroy-Demombynes (in Revue des Etudes Islamiques, 1937, pp. 109-147) and J. Schacht (in Orientalia, Rome, 1948, Vol. XVII, pp. 515-519); Also Annemarie Schim mel, « Kalif und

Kadi im spaetmittelalterlichen Aegypten, » in Die Welt des Islams (Berlin, 1942), Bd. 24, pp. 1-128.

راجع أيضاً التعريف (تاوويت) ص ٢٥٥ وما بعدها (المترجم)

٣٨- التعريف ورقة ١٠٠ (تا ٢٥٩) . وقد استعمل ابن خلدون التعبير نفسه من قبل في تونس لما شعر بعداوة معاصريه بسبب نعم سيقنت اليه في ما يشبه هذا . راجع التعريف ورقة ٢٩

(تا ٩١) ، العبرج ٧ ص ٤٣٢ .

٣٩- التعريف ورقة ٩٨-٩٩ (تا ٢٥٩)

٤٠- السخاوي ج ٤ ص ١٣٦ .

٤١- راجع بشأنه هامش رقم ١٨

٤٢- السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٤٣- المنهل ورقة ٤٩-٥٠ .

٤٤- السخاوي ج ٤ ص ١٤٧ . والعبارة باصلها هي « وسئل عنه الركراكي فقال عرى عن العلوم الشرعية ، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها . » (المترجم)

٤٥- التعريف ورقة ١١١ ، ١٢١ (تا ٣٨٥ ، ٣١٠)

٤٦- مأساة اسيرة ابن خلدون يراجع بشأنها التعريف ورقة ٩٧ ، ١٠٠ ، ١١١ ، ١٢٩ (تا ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٨٥) ، وكان ابوا ابن خلدون قد توفيا اثناء الطاعون الاكبر في المغرب سنة ١٣٤٩ (التعريف ورقة ٢٤ - تا ٥٥) .

٤٧- التعريف ورقة ١٠٠ (تا ٢٥٩ - ٢٦٠) .

٤٨- نفس المكان ، النجوم ج ٦ ص ١٢٢ .

٤٩- كان من المؤلف ان يكون للقضاة ، مع مناصبهم القضائية ، وظائف تدريسية في الحديث او الفقه في المدارس الكبرى . فلم يكن غريباً تجميع عدد من وظائف التدريس بيد القاضي . راجع (Tyan, Vol. II, pp. 81-91)

٥٠- التعريف ورقة ١٣٣ (تا ٣٤٧) . هذا التعيين الثاني كان في ايسار (مايو) ١٣٩٩ (رمضان ٨٠١) .

٥١- نفس المكان . يقول ابن خلدون « وترتبت الامور من بعده كما عهد لهم » . بخصوص حكم فرج راجع هامش رقم ١٦ والفصول الموافقة في المقرري وابن تغري بردي وابن ايام .

٥٢- قبسها السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٥٣- التعريف ورقة ١٣٤ ، ١٣٥ (تا ٣٤٨ ، ٣٥٠) .

٥٤- هذه الاشارة هي الى التعيين الثاني التي ورد ذكرها في الحديث بين ابن خلدون وتيمور . فقد جاء في التعريف ورقة ١٤١ ، ١٤٢ (تا ٣٦٩) ان تيمور سأل ابن خلدون « وكيف كانت توليته اياك القضاء ؟ فقلت : مات قاضي المالكية قبل موته بشهر ، وكان يظن في المقام المحمود في القيام بالوظيفة ، وتحري المعدلة والحق ، والامراض عن الجاه ،

قولاني مكانه ، ومات لشهر بعدها فلم يرخص أهل الدولة بمكاني فادالوني منها بغيري .
جزاهم الله » .

— ٥٥ — On this event see the present writer's study, « Ibn Khaldun and Tamerlane, » in the I. Goldziher Memorial Volume (Budapest, 1951, Pt. II).

— ٥٦ — المنهل ورقة ٥٥ .

— ٥٧ — ابن خلدون يمتدح مقدرة هذا القاضي وتمقله وتقواه . التعريف ورقة ١٤٩ (تا ٣٨٢)
راجع أيضاً السخاوي ج ٤ ص ١٤٨ ، السيوطي ج ٢ ص ١٢٢ - ١٢٤ .

— ٥٨ — التعريف ورقة ١٤٩ (تا ٣٨٤) .

— ٥٩ — يروي ابن حجر (انباء الغمر ، ورقة ٢٢٣) ان ابن خلدون ولي القضاء هذه المرة ثمانية
ايام فقط . راجع أيضاً شذرات ج ٧ ص ٧٧ .

— ٦٠ — ثمة اجماع على ان ابن خلدون مات وهو في منصب القضاء للمرة السادسة ، وقد دفن في مقبرة
للمصوفية خارج باب النصر . راجع النجوم ج ٦ ص ٢٧٦ ، المنهل ورقة ٤٩ ، شذرات
ج ٧ ص ٧٧ .

— ٦١ — توفي يوم الاربعاء ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ (١٧ آذار - مارس - ١٤٠٦) ، وقد عاش
٧٦ سنة و ٢٥ يوماً بحسب التقويم القمري (ار ٧٤ سنة شمسية) . راجع المنهل ورقة
٤٩ ، النجوم ج ٦ ص ٢٧٦ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ .

— ٦٢ — ان الفترات التي شغل فيها ابن خلدون منصب قاضي القضاء هي كما يلي : (١) من تموز -
يوليو - ١٣٨٤ الى حزيران - يونيو - ١٣٨٥ (٢) من ايار - مايو - ١٣٦٩ الى ايلول - سبتمبر -
١٤٠٠ (٣) من نيسان - ابريل - ١٤٠١ الى شباط - فبراير - ١٤٠٢ (٤) من
تموز - يوليو - ١٤٠٢ الى ايلول - سبتمبر - ١٤٠٣ (٥) من شباط - فبراير -
١٤٠٥ الى ايار - مايو - ١٤٠٥ (٦) من كانون الثاني - يناير - ١٤٠٦ الى آذار
- مارس - ١٤٠٦ اي الى وفاته .

— ٦٣ — لما كان ابن خلدون حاجاً في مكة وصلته رسالة من الشاعر الوزير ابن زمرك اللخاني مع
قصيدة في السلطان برقوق . وقد طلب للشاعر ايضاً من ابن خلدون ان يبعث اليه كتباً من
مصر . التعريف ورقات ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠١ ، ١٠٥ (تا ٢٢٧ وما بعدها ، ٢٦٢ ،
٢٧١ - ٢٧٢) . راجع بخصوص هذا الوزير الشاعر :

R. Blachère, «Le Vizir-Poete Ibn Zamruk et son oeuvre,» Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, Vol. II, 1936, pp. 291 - 312; and E. Garcia Gomez, Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra (Madrid, 1943). See also A. R. Nykl, Hispano-Arabia.

Poetry (Baltimore, 1946), pp. 366-369.

٦٤ - لقد ظل المغاربة ، في افريقية واسبانية ، شديدي التعلق بابن خلدون وتابعوا نشاطه في مصر بشيء من الاهتمام ، فليس غريباً ان يكون عزله من القضاء قد وجد صدى في المغرب . فقد كتب قاضي غرناطة ، وهو صديق لابن خلدون ، يقول « وقد كان بلغ ما جرى من تأخيركم عن الولاية التي تقلدتم امرها ، وتحملت مرها ثم تعرفت كيفية انفصالكم وانه كان عن رغبة من السلطان المؤيد هنالككم » . (التعريف ورقة ١٠٦ ، تا ٢٧٤ - ٢٧٥) .

٦٥ - التعريف ورقة ٥٦ (تا ١٢٦) ، المبرج ٧ ص ٤٢٨ - ٤٢٩ . وقد جاء في رسالة بعث بها ابن خلدون الى ابن الخطيب (سنة ١٣٦٧ - ١٣٦٨) « وأما المشرق فأخبار الحاج هذه السنة من اختلاله وانتفاض سلطانه وانتزاع الحفاة على كرسيه ... حتى لزعموا ان الهبة (المهرج في الأزقة) اتصلت بالقاهرة أياماً » . راجع ايضاً المبرج ٦ ص ٣٩٦ حيث يقول « ان أخبار المغرب وصلته في مصر على أيدي أولئك الذين وصلوها من تلك الديار » .

٦٦ - التعريف ورقة ١٢٩ (تا ٣٤٠) . راجع بخصوص هذا الأمر كتاب الاستقصاء ج ٤ ص ٧٧ .

٦٧ - التعريف ورقة ١٢٧ - ١٣٢ (تا ٢٣٥ - ٣٤٦) . يتحدث ابن خلدون كؤرخ عن العلاقات السابقة بين المرينيين والمماليك ويعطينا التفاصيل عن تبادل الأشياء بين الدولتين . وفي المبرج تفاصيل أخرى حول هذه القضية . راجع المبرج ٥ ص ٤٢٠ وما بعدها ، ٤٤٠ ، ٤٧٩ ، ٥٠١ . وقد وردت الرسوم المختلفة المتعلقة بهذه الأشياء في القلقشندي . راجع ج ٨ ص ٧٩ (من تونس) و ص ٨٤ (من تلمسان) و ص ٨٧ (من فاس) و ص ٩٩ و ١٠٣ - ١١٥ (من المرينيين) . ولسنا نريد أن نشير إلى جميع الوثائق التي توضح العلاقات بين المماليك وحكام المغرب . راجع :

M. Canard, «Les Relations entre les merinides et les mamelouks au XIVe siècle,» Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, 1938-1941, Vol. V, pp. 41-81.

بخصوص العلاقات بين المماليك والخفصيين في تونس راجع :

R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafside, Vol. I (Paris, 1940), pp. 204, 216; Vol. II (Paris, 1947), pp. 311-429.

٦٨ - كان حكام المغرب يبعثون إلى المشرق بسفراء مخصوصين في أحوال خاصة . فقد حمل سفراء من هذا النوع رسائل تهنئة وهدايا ثمينة إلى برقوق إثر عودته إلى العرش بعد الثورة التي قامت ضده ، أو لما تولى العرش سلطان جديد .

٦٩ - التعريف ورقة ١٣٠ (تا ٣٤٠ - ٣٤١) .

٧٠ - لقد نتج عن جهد ابن خلدون في تمكين الصلات بين مصر والمغرب حدث أدبي هام . فقد-

اتخذ إحدى مناسبات تبادل الرسل والهدايا فرصة لإرسال نسخة منقحة ومزيد عليها من كتابه العبر إلى أحد سلاطين المرينيين بفاس . وهذه النسخة لا تزال محفوظة في مكتبة جامع القرويين . وتمتبر هذه النسخة أنها تحتوي على أتم ما وصل إلينا من الجزئين الثالث والخامس من العبر . راجع :

E. Levi-Proveçal in Journal Asiatique, 1923, pp. 161-168.

٧١- راجع السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ ، وأيضاً :

Tyan. Vol. I. pp. 280-313; Quatremère, Maqrizi-Suluk, Vol. II, Pt. 2, pp. 72 ff.; R. Dozy, Dictionnaire des noms des vêtements chez les arabes (Amsterdam, 1845).

٧٢- وقد روى ابن عربشاه ما يؤيد هذا فيما يتعلق بابن خلدون ، إذ قال أنه لما ظهر ابن خلدون مع بقية القضاة أمام تيمور ، لفت الزي المغربي نظر الفاتح الكبير فقال : « ليس هذا الرجل من بلادكم » . وكان ابن خلدون ، على ما رواه ابن عربشاه ، يعتمر عمة خفيفة أنيقة ويرتدي جبة على طوله وعليها حاشية حالكة السواد ، تبدو كأنها بدء الليلة

الظلماء . راجع : J.H. Sanders, Tamerlane or Timur the Great Amir (London, 1936), p. 114.

٧٣- التعريف ورقة ١٤٧ (تا ٣٨٠) .

٧٤- التعريف ورقات ١٠٠ - ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢٢ (تا ٢٦١ - ٢٦٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٣١٢) وخاصة التعريف ورقة ١١٥ و ١٢١ - ١٢٢ (تا ٢٩٥ و ٣١٠ - ٣١٥) . قابل التفاصيل التي أوردها ابن الفرات ج ٩ ص ١٦ و ٣١ في وصف الطريق من القاهرة إلى مكة وما فيها من صعوبات .

٧٥- التعريف ورقة ١٣٤ (تا ٣٤٩ - ٣٥٠) .

٧٦- يستعمل ابن خلدون تعبيراً كان شائعاً بين كتاب المسلمين وهو « القيامة » بدل « القيامة » . راجع المقدمة ، ياقوت (تو ١٢٢٩) معجم البلدان طبعة وستنفلد (ليبزغ ١٨٦٦ وما بعدها) ص ١٧٣ ، ٥٩٩ ، و Encyclopedia of Islam مادة القدس (- al - « Kuds ») . راجع أيضاً Le Strange, Palestine under the Moslems (London, 1890), p. 202.

٧٧- التعريف ورقة ١٣٤ (تا ٣٥٠) و Le Strange, pp. 298 - 300.

٧٨- بخصوص تاريخ هذه الفترة وأحداثها راجع النجوم ج ٦ قسم ١ ص ٥٤ - ٦٢ و ٧٣ - ٨٥ ، ابن إياس ج ١ ص ٣٢٨ - ٣٣٣ ، وغيرها من التواريخ المعاصرة لها .

٧٩- لا ندري البواعث التي حفزت يشبك على اصطحاب ابن خلدون . قد تكون مقدرة ابن خلدون وصغاته الخاصة كدبلوماسي ومفاوض والثقة التي كان السلطان يوليها إياها حملت

يشبك على اعتباره ذا قيمة خاصة بين اتباع فرج. وقد حدث كثيراً أن اصطحب السلاطين
القضاة في الحملات العسكرية. راجع تيان ج ١ ص ٣٠٠. وكثيراً ما كلف القضاة بمهام
المفاوضة والسفارة. تيان ج ١ ص ٣٣٠ وج ٢ ص ١٢٨ ، القلقشندي ج ٤ ص ٣٦
وج ١١ ص ٢٠٧. ولم يكن ابن خلدون يوماً في ولاية القضاء ، على ما يؤكد هو
نفسه والمصادر الأخرى. راجع السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، السلوك ورقة ٢٤ وما
بعدها .

٨٠- راجع لكاتب هذه السطور مقالا عنوانه « Ibd Khaldun and Tamerlane »
حيث درست I. Goidziher memorial Volume (Budapest 1951) Pt. II
هذه المشاكل بتفصيل. راجع أيضاً في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق المجلد ٢٢ (١٩٤٧)
ص ٣٩٦-عجالة للمغفور له محمد كرد علي عن « ابن خلدون وتيمورلنك » . ٤٠٧
والمجلد ٢٣ (١٩٤٨) ص ١٥٩ ، راجع أيضاً مجلة المجمع المذكورة مجلد ٢٢ (١٩٤٧)
ص ٣٩٦-٤٠٧ . ثمة شبه بين لقاء ابن خلدون وتيمور ولقاء غوته ونابليون في :
A. Muller, Der Islam im Morgen - und Abendland (Berlin,
1878,) Vol. II, p. 670.

٨١- بخصوص سفارة ابن خلدون نيابة عن ملك غرناطة الى بدرو سنة ١٣٦٢ راجع التعريف
ورقة ٣٦-٣٩ (تا ٨٤ وما بعدها) ، العبر ج ٧ ص ٤١٠ - ٤١٥ ، السخاوي ج ٤
ص ١٤٥ ، كان واسطة تقديم ابن خلدون الى بدرو طبيب البلاط اليهودي ابراهيم بن
زرزر وهو من اصدقاء ابن خلدون . وسفارة ابن خلدون الى بدرو وسفارته الى
تيمور ، على ما بينهما من تباين في الاحوال التاريخية والغايات ، فيهما من عناصر التشابه
الشيء الكثير . فمن ذلك ان كلا من الحاكمين على ما يروى ، عرضا على ابن خلدون
ان يقيم عنده ويخدمه . ومن ذلك ورود اخبار البغلة في كل من المناسبتين . راجع
التعريف ورقة ١٤٦ ، ١٤٨ (تا ٣٧٧ ، ٣٨٠-٣٨١) . بخصوص بغلة قاضي القضاة
راجع تيان ج ١ ص ٢٨١ ، ٣٠٧ ، ٣١١ .

٨٣- كان ابن خلدون يدرك تماماً ، وهو بعد في المغرب ، ما ينقصه من اخبار المشرق.
التعريف ورقة ٥٦ (تا ١٢٦-١٢٧) العبر ج ٧ ص ٤٢٨ - ٤٢٩ . وكان يعتمد
يومها على الحجاج ورواياتهم للحصول على حاجته من الاخبار ولا سيما اخبار مصر .
إلا أنه بعد رحيله إلى مصر وإقامته هناك ثلاثاً وعشرين سنة ، اتيج له ان يتعرف الى
المشرق قراءة ورحلة وملاحظة . ولكن ظل بعض معاصريه يشيرون الى جهله باخبار
المشرق . راجع ابن حجر في السخاوي ج ٤ ص ١٤٨ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ والمقدمة
ص ٦ (طبعة بيروت ، ١٨٧٩) .

٨٣- المقدمة ص ٦ .

٨٤- المقدمة ص ٥٩-٦٠ .

٨٥- ابن كثير (توفي ١٣٧٣) وضع كتاباً عاماً في التاريخ هو البداية والنهاية . راجع Brockelmann, GAL., Vol. II, p. 49; Suppl. II, p. 48.

والمقدمة نشر كاترميرج ٢ ص ٢٠٠ . هذه الفقرة موجودة في نسخة واحدة فقط من المقدمة وفي الترجمة التركية (راجع Prolegomena, Vol. II, p. 236) . ولما ذهب ابن خلدون الى دمشق للمرة الاولى اصطحبه فرج بوصفه قاضي القضاة المالكي .

٨٦- التعريف ورقة ٩٦ (تا ٢٤٥) ، العبر ج ٧ ص ٤٤٢ .

٨٧- التعريف ورقة ١٠٠ و ١٣٣ (تا ٢٦٠ ، ٣٥٠) .

٨٨- التعريف ورقة ١٠٧ (تا ٢٧٨) .

٨٩- التعريف ورقة ١٣٥ (تا ٢٥٠) مثل هذه التعابير ترد كثيراً في التعريف . راجع ورقات ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ (تا ٢٤٥ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥٢) .

٩٠- المقرئ في السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، ابن الخطيب في المقرئ ج ٤ ص ٤١٣ وما بعدها .

٩١- لم يكن المبرز والمقدمة نتاجي ابن خلدون الوحيدين في اولى ايام اشتغاله بالعلم ، ولكنهما هما اللذان وصلا الينا . فقد روى صديقه الوزير لسان الدين ابن الخطيب (الاحاطة في اخبار غرناطة ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ . واعاد روايته المقرئ في نفح الطيب ، بولاق ، ج ٤ ص ٤١٤ - ٤٢٦ وخاصة ص ٤١٩) ان ابن خلدون قد وضع ما لا يقل عن ستة كتب اخرى هامة . ولم يصلنا من هذه الا الائمة (ا) شرح البردة للبوصيري (ب) رسالة في المنطق (ج) تلخيص ابن رشد (د) تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي (هـ) رسالة في الحساب (و) شرح اصول الفقه لابن الخطيب . راجع de Slane, Prolegomena, Vol. I, p. xcix.

٩٢- راجع التعريف ورقة ٨٩ - ٩٠ (تا ٢٣٠ وما بعدها) ، العبر ج ٨ ص ٤٤٤-٤٤٥ ، Prolegomena, Vol. I, p. lxvii. وقد انسحب الى قلعة سلامه في عمل وهران وقضى اربع سنوات في عمل المسودة الاولى لتاريخه . انظر ايضاً الحملة الختامية في المقدمة . قال مؤلف الكتاب عفى الله عنه « اتممت هذا الجزء الاول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة اشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة ، ثم نقحته بعد ذلك وهذبتة والحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في اوله ، وشرطته وما العلم الا من عند العزيز الكريم . » (ص ٥٥٦) .

٩٣- انظر مثلاً العبر ج ٥ ص ٥٤٠ - ٥٥٠ و ٥٦١ - ٥٦٣ وغيرها حيث تورد الاحداث.

التاريخية الى سنة ١٣٩٥ . لقد غادر تونس سنة ١٣٨٢ .

٩٤- المقدمة ص ٤٢٠ و ٤٩٩ . بخصوص هذا المؤلف راجع Brockelmann, GAL., II, p. 515; Suppl. Vol. II, p. 301, and Encyclopaedia of Islam, Vol. IV, p. 634.

٩٥- المقدمة طبعة كاترمير ج ١ ص ٣٢٦ .

٩٦- المقدمة ٢٩٨ .

٩٧- المقدمة ٢٩٩ . راجع ايضاً الفصل السادس عن « العلم » في المقدمة (ص ٣٧٥ وما بعدها) الذي يظهر اختياراته في مصر بوضوح .

٩٨- في المقدمة اشارات من ترجمته لنفسه ، وهذه ستستخدم في وضع ترجمة لابن خلدون .

٩٩- في استانبول نسخة من المقدمة كتبت سنة ١٣٩٧ اي بعد وضعها بعشرين سنة ، وتعتبر اقدم نسخة لها . راجع M. Plessner, Islamica, 1931, p. 541.

١٠٠- التعريف ورقة ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٨ (تا ٣٥٠ ، ٣٦١ ، ٣٨٣-٣٨٠) . انظر ايضاً العبر ج ٥ ص ٥١٥ - ٥٣٥ ، ٥٥٤ وما بعدها حيث اضاف ابن خلدون اخبار التتار وتيمور .

١٠١- راجع ابن قاضي شهبه ورقة ١٨١ .

١٠٢- انظر ابن قاضي شهبه ورقة ١٨١ حيث يروي ان تيمور طلب من ابن خلدون ان يصحبه الى دياره . ومن الصعب التأكد فيما اذا كان ابن خلدون قد فكر جدياً بترك مصر والالتحاق بتيمور . فكرم السلطان فرج وتقدم السن بابن خلدون لا بد قد معناه من التفكير بمثل هذا الأمر . الا ان العداء الذي كان للكثيرون في مصر يناصرونه اياه قد يكون حمل ابن خلدون على التفكير بمكان آخر في العالم الاسلامي على نحو ما تم له لما غادر تونس الى مصر . ولا شك في ان ذلك يكون نهاية طريفة لحياة غنية لو ان الرجل قرر ان يعمل خاتمة مطافه في عاصمة تيمور سمرقند في اواسط اسية . وجدير بالذكر ان المؤرخ التركي حاجي خليفة يروي خطأ ان ابن خلدون توفي في سمرقند في خدمة تيمور (ج ٢ ص ١٨١) . وقد نقل هذه الرواية الخاطئة d'Herbelot في Bibliotheque Orientale, 1697, Vol. II, p. 418. كما نقله غيره خطأ ايضاً .

١٠٣- التعريف ورقة ١٤٢ وما بعدها و ١٤٤ (تا ٣٧٠-٣٧٤) .

١٠٤- انظر دراسة Franz Rosenthal « Die arabische Autobiographie, » in Studia Arabica, Vol. I (Analecta Orientalia (Rome), Vol. XIV, pp. 1-40, esp. 33-34). ومع انه لم يعرف المخطوطة الكاملة للتعريف فانه

نجح في تقييم حياة ابن خلدون الى سنة ١٣٩٥ .

١٠٥ - الورقات (٩٦-١٤٩) التي تروي اخبار اقامته في مصر مقسمة على النحو التالي بالنسبة الى النسخة المصرية : ورقة ٩٦ سفره الى المشرق وتعيينه قاضياً في القاهرة (تا ٢٤٦)

ورقة ١٠٠ الحج الى مكة (تا ٢٦١)

ورقة ١٠٧ تعيينه مدرساً في الخوانق (تا ٢٧٩)

ورقة ١٢٢ تعيينه في خانقاه بيبرس وعزله (تا ٣١٢)

ورقة ١٢٧ محاولاته لاقامة تبادل في الهدايا بين برقوق وملوك

المغرب (تا ٣٣٥)

ورقة ١٣٣ تعيينه قاضياً للمرة الثانية (تا ٣٤٧)

ورقة ١٣٥ خروج السلطان فرج الى سورية لرد التتار (تا ٣٥١)

ورقة ١٤٠ لقاءه مع تيمور سلطان المغول (تا ٣٦٦)

ورقة ١٤٥ عودته الى القاهرة (تا ٣٧٧)

ورقة ١٤٩ تعيينه قاضياً للمرة الثالثة والرابعة والخامسة (تا ٣٨٣)

١٠٦ - نسخة القاهرة هي الوحيدة التي تختتم بأبيات من الشعر (ورقة ١٤٩) .

المصادر العربية

الاشارة	الكتاب
الاستقصا	الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى - للناصري - ج ٤ - الدار البيضاء ١٩٥٥ :
التعريف	ابن خلدون - (١) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً نسخة مصطفى باشا رقم ١٠٩ القاهرة :
التعريف (تا)	(٢) طبعة محمد بن تاويت الطنجي ، القاهرة ١٩٥١ طبعة المطبعة الأدبية - بيروت - ١٨٩٧
المقدمة	كتاب العبر ، بولاق - ١٢٨٤ هـ (سبعة مجلدات)
ابن الفرات	تاريخ ابن الفرات - الجزء التاسع طبعة قسطنطين زريق - بيروت ١٩٣٦ - ١٩٣٨
القلقشندي	صبح الاعشى - القاهرة - ١٩١٣ - ١٩١٩
الخطط	الخطط للمقريري - بولاق - ١٢٧٠ (مجلدان)
السلوك	كتاب السلوك للمقريري - نسخة باريس رقم ١٧٢٨
ابن قاضي شهبه	ابن قاضي شهبه الاعلام بتاريخ الاسلام نسخة باريس رقم ١٥٩٩
ابن حجر	(١) ابن حجر العسقلاني - انباء الغمر - نسخة باريس رقم ١٦٠٣
ابن عربشاه	(٢) رفع الاصر عن قضاة مصر - نسخة باريس رقم ١٤٩ عجائب المقدور في نوائب تيمور - كلكتا - ١٨١٦
العيبي	بدر الدين العيني - عقد الجمان - نسخة باريس رقم ١٥٤٤

الكتاب	الإشارة
ابن تغرى بردى - النجوم الزاهرة - طبعة وليم بوبر ، بركلي ، المجلد الخامس (١٩٣٢-١٩٣٦) والمجلد السادس (١٩١٥-١٩٢٣) .	النجوم
ابن تغرى بردى - المنهل الصافي - نسخة باريس رقم ٢٠٦٨ الضوء اللامع - المجلد الرابع - القاهرة - ١٣٥٣	المنهل السخاوي
حسن المحاضرة - مجلدان - القاهرة - ١٣٢١	السيوطي
بدائع الزهور - ثلاثة مجلدات - بولاق - ١٣١١ - ١٢	ابن اياس
نفح الطيب - المجلد الرابع - بولاق - ١٢٧٩	المقري
ابن العماد - شذرات الذهب - المجلد السابع - القاهرة ٣٥١	شذرات
كشف الظنون - سبعة مجلدات طبعة فلوغل - ليبزغ ١٨٣٥ - ١٨٥٨	حاصي خليفة

بالفرنسية

Les Prolegomenes b'Ibn Khaldon,
traduit en francais par M. de Slane
(Notices et Extrits, vols. 19-21;
Paris 1863-1868) .

Prolegomena

الفئة (*)

هل هي الفروسيّة الشرقيّة

جيرارد زالنغر

ان المجتمع الاسلامي ، برغم القليل من المؤلفات والمقالات القيمة التي تناولته ، لا يزال من المواضيع التي تحملت النصيب الاوفر من اهمال الباحثين السلديثين في شؤون الشرق . ومهما كانت الاسباب التي ادت الى هذا النقص — وقد تكون الاسباب التي تفسره كثيرة — فانه من الواجب على الباحثين الراسخين في علمهم ان يدرسوا العالم الاسلامي على نحو ما درس المجتمع المسيحي . ومثل هذا العمل يتطلب تعاوناً وثيقاً ونقداً بناء يضطلع به المؤرخون الاجتماعيون وعلماء الاجتماع الذين يعرفون الظواهر الاجتماعية معرفة جيدة تفوق معرفة المستشرق ، ولو انهم من غير الاختصاصيين في اللغات الاسلامية . ولئن كان ثمة من يتكرر بان كارل هينريخ بيكر (Carl Heinrich Becker) قد قام بابرز عمل في دراسة المجتمع الاسلامي ، فهو لاء قلة من ارباب الرأي . على ان العمل الذي قام به بيكر مدين في

(*) هذا المقال منشور في Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 94, No. 5, October 19, 1950 من منشورات الجمعية الفلسفية الاميركية ، فلادلفيا ، ١٩٥٠ .

واقعه لعناية الرجل بتبادل الآراء على نحو مفيد للغاية مع امثال مكس وبر (Max Weber) وارنست ترولتش (Ernst Troeltsch) وابرهارد غوطين (Eberhard Gothein). ولكن رغبة منا في ان يكون التعاون بيننا وبين غير المختصين بالاسلاميات مجدياً بالنسبة للفريقين ، يجدر بنا ان نتحاشى نعت الظواهر باستعمال التعابير التي لا تصفها وصفاً صحيحاً .

فالاحصائي في الفروسية الاوروبية المقتنع بجدوى الدراسة المقارنة في فهم المشاكل التي تعرض له اثناء تنقيبه ، والراغب في البحث عما اذا كانت الفروسية معروفة في العصور الاسلامية الكلاسيكية - هذا الاحصائي ، قد يجد فائدة كبيرة في مقالين كتبهما فرانس تشنر (Franz Taeschner) هما « نظام الفروسية الاسلامية في عهد الحروب الصليبية » (Islamisches Ordensrittertum zur zeit der Kreuzzuge) والفتوة الفروسية في العصور الوسطى الاسلامية (Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters) وفيهما خدمة كبيرة وقيمة للتاريخ الاجتماعي . ولكن المعلومات التي يحويها المقالان تشير الكثير من الشك فيما اذا كانت تعابير مثل « الفروسية » (Chivalry) و « نظام الفروسية » (Order of Chivalry) تنم عن اكثر من مظاهر سطحية للحقيقة المنشودة في هذا الموضوع . وسنحاول في الدراسة توضيح هذه المسألة .

لسنا ننوي ان نعرض هنا لتفاصيل الدراسات التي قام بها الباحثون ، وخاصة في المانيا ، في موضوع الفتوة . بل الذي نرمي اليه هو ان نتناول تلك الناحية من الفتوة التي قرننها الباحثون بالفروسية الاوروبية . والبحث التالي هو دراسة نقدية للحقائق التي جمعها تورنغ وكاله وتشنر وفتك (Thorning, Kahle, Taeschner, Wittek) والآراء التي ابدوها بهذا الصدد . ونحن نعتزف لهم بفضل كبير ، حتى حيث لا نستطيع ان نقبل ما توصلوا الي اقراره .

من الصعب ان نعرف الفتوة تعريفاً يوضح قيمتها في جميع الحالات

والعصور التي استعملت هذه الكلمة فيها . وتخرج الكلمة اللغوي لا يلقي على المشكلة كثيراً من الضوء . فهي تستعمل أحياناً في معناها الأصلي الدال على الشباب . ولكننا الآن معنيون بمعناها الفني الدال على جماع الفضائل الحلقية من شجاعة وكرم وشهامة وضيافة ونكران الذات وروح التضحية ، مرتبطة جميعها بطقوس معقدة كانت بعض الجماعات تراعيها مراعاة دقيقة . وقد كانت بعض ظلال المعاني التي توحىها هذه الكلمة تتغلب على البعض الآخر ، وذلك باختلاف الأوساط التي كانت تستعمل فيها في نطاق العالم الإسلامي . ويتضح أخيراً أن الكلمة اطلقت على منظمات متعددة ادعت ، في فترات مختلفة ، بأنها تتعهد فضائل الفتوة والطقوس المتصلة بها ، وأنها من جهة أخرى ترسم الصفة التي يتحلى بها من انقاد لمثال الفتوة أو انسلخ في مثل هذه المنظمة . فقد كان يطبق على مثل هذا الرجل « فتي » (جمعها فتيان أو فتية) ، وهو تعبير كثيراً ما ترجم في بعض اللغات الأوروبية بمعنى « فارس » (Ritter, Knight, Chevalier) .

ليس ثمة ما يدلنا على أن العرب في جاهليتهم ، أيام كانوا يعيشون حياة أقرب إلى البداوة ، وينزلون في أراضي الجزيرة القاحلة ، قد استعملوا كلمة فتي للدلالة على عضو منتم إلى جماعة خاصة تتميز عن سائر القبيلة بالعمل من أجل هدف معين أو بحسب طقس معين (والفتوة بالمعنى المجرد لم ترد في ما نعلم من الشعر العربي القديم) . ففي هذا المجتمع المتجانس الذي كان كل فرد فيه قبل كل شيء يمثل الفئة الاجتماعية التي ولد فيها ، لم يكن ثمة مجال لأي نوع من التفرقة إلا عندما يتخلى الفرد عن الحماية التي تزوده بها جماعته ، ويقبل أن يعيش في منفاه حياة مخوفة بالمخاطر . واذن فالفتي ، في عرف العرب القدامى ، هو الذي تتجسد فيه الصفات التي تتطلبها القبيلة على أتم وجه ، وهي درجة كبيرة من الصمود يحقق للقبيلة ترابطها ، وشجاعة في القتال تضمن حماية كافية ، وكرم يحفظ للقبيلة اسمها الطيب في الحوار . ومن الجهة الثانية فإن الشهامة والجلود يساعدان الفرد على رفع مكانته ، ويمكنانه ، في الوقت نفسه ، من أن يمد يد العون إلى الآخرين . وهذا المثال القديم للفتي ، كان موضوع اهتمام الناس حتى بعد

ان استولى العرب على اقاليم الامبراطورية البيزنطية والساسانية . فثمة قول يعزى إلى الخليفة معاوية بن ابي سفيان (٦٦١ - ٦٨٠) هو « انما الفتوة في الاطعام وضرب الرؤوس » (١) واذ كان الشعور الديني القوي بين عرب الجاهلية مفقوداً ، فان الفتوة (ولنستعمل الكلمة ولو ان وضعها فيما يبدو يعود إلى زمن متأخر) لم يكن لها دلالة دينية فيما بينهم - على الأقل فيما نعينه نحن عندما نستعمل كلمة « دين » .

ولكن بعد ان تغلب العرب على الأمم المتحضرة في الشرق الأدنى ، نجد كلمة فتي تستعمل استعمالاً يكاد يكون مقصوراً في الدلالة على اعضاء في جماعات ، حاولت كل منها ان تحقق فكرة الفتوة بوسائلها الخاصة . فعلى اي وجه نفسر هذه المسألة ؟

لقد أصبحت العربية وسيلة التفاهم بين الجماعات المستقرة ، واكثرها من سكان المدن . وهذا المجتمع ذو الحضارات الزراعية والمدنية المتباينة ، كان بينه وبين الجماعات القبلية البدوية التي سادت في بلاد العرب بون شاسع . ولم يكن المجال المتاح للفرد في هذه الدولة لان ينمي نشاطه محصوراً في نطاق القبيلة والأسرة والأمة . فهناك جماعات متعددة كانت قد زهت في الامبراطورية الرومانية (٢) في غضون ازمة متطاولة نذرت نفسها لأغراض مختلفة . فمن جماعات الصنائع وقدماء المحاربين الى منظمات للشباب او منظمات رياضية او دينية او اجتماعية خالصة . هذا المجتمع القديم ، الذي انضم اليه الكثير من العرب المستقرين ، تقبل الدين الجديد كما قبل الشعر الذي جاء به هؤلاء الجدد . واقتبس الى ذلك الكثير من المثل العليا عند العرب القدامى بسبب ما كان يتمتع به السادة الجدد من مقام خاص . على ان هذا المجتمع القديم طور هذه المثل بحيث سدت حاجاته الخاصة . وترتب على ذلك ان احتفظ القوم المستقرون بمثل الفتي ، بعد ان طعموها بصور من الحياة لم يكن لأهل الصحراء عهد بها من قبل .

لقد كتب فرنس تشر عدداً من المقالات عن تاريخ الفتوة في الشرق الأدنى من العصر الجاهلي إلى الماضي القريب ، حينما كانت الفتوة لا تزال باقية الاثر

في النقابات المهنية . ولم يكتف تشنر بان وضع امامنا ما جمع من مواد وما وصل اليه من نتائج ، ولكنه عرض علينا جهود سواه من الباحثين . فلزام علينا عندما نستعمل كلمة « تاريخ » هنا ان نذكر دوماً حدود ادراكنا التاريخي عندما نعالج مثل هذا الموضوع المعقد . فان معرفتنا عن التاريخ الإسلامي الاجتماعي ، بل وعن التاريخ السياسي ، ليست بوجه العموم في مستوى البحث التاريخي الحديث . فالكثير من المصادر الأصلية لم ينشر بعد ، والكثير مما نشر لم ينل بعد من التمحيص النقدي ما يفي بحقه .

وثمة فجوات كثيرة في معرفتنا عن النظم . فالكتاب المسلمون الذي بحثوا في الفقه الدستوري قد شرحوا المثل واحكموا وصفها مستندين الى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بدلاً من الأوضاع الواقعية . فتفاصيل الحياة اليومية التي هي بالغة الأهمية بالنسبة الى المؤرخ الاجتماعي غالباً ما توجد في كتب الأدب على اختلاف انواعها ، واكثر ما ترد حيث لا ينتظر العثور عليها . ومن ثم فهناك حالات كثيرة لا يزال يعوزنا فيها اطار صالح نعتمد عليه في تنسيق المعلومات النزرية التي نملكها عن ظاهرة اجتماعية معينة . واذن فالوقت لم يحن بعد للوصول الى نظام مفصل . ان كتاب الفرد كريمر (Alfred V. Kremer) عن تاريخ حضارة الشرق في زمن الخلفاء (Geschichte des Orients unter den Chalifen) قد اصبحت قديماً من وجوه كثيرة وكتاب ادم متر (A. Mez) عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (واسمه الألماني Dei Renaissance des Islams) لا يعدو كونه الخطوة الاولى في سبيل تصوير جميع نواحي الحياة الثقافية والاجتماعية في قرن واحد تصويراً شاملاً ، وهو القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي) . وقبل ان ننظر في جماعة الفتوة في أيام الخليفة الناصر (١١٨٠ - ١٢٢٥) ، وهي التي أطلق عليها الباحثون الاوروبيون خاصة اسم الفروسية ، يتوجب علينا ان نلقي نظرة على جماعات الفتوة الحربية التي قامت قبل ايامه . فهذا النوع من جماعات الفتوة كان معروفاً في القرن التاسع بين فئات من المتطوعين للجهاد في بلاد ما وراء النهر وخراسان . ويترتب علينا في صدد هذا البحث ان نشير الى أن

الفتوة كانت تضم جماعات من الرجال المسلحين الذين اسهموا في الجهاد دون ان يكونوا جزءاً من الجند النظامي . واهم من هذا ان نذكر ان الفتوة لم تكن قط أساساً بل جيش نظامي في الدولة (٣) . وكثيراً ما عرفت العصور الوسطى فرقاً كبيرة من المتطوعة تقدمت للدفاع عن دار الإسلام . وبينما كانت القوى النظامية تخضع لقوادع تعيينهم الدولة ، كانت هذه الفرق تظل دائماً تحت قيادة رؤسائها الخاصين بها ، وكثيراً ما كانت تتحدى سلطة الدولة إذا لم ترضها أحوالها المادية ، وها هي هذه الفرق توجد على الحدود الشرقية للخلافة ، في خراسان وبلاد ما وراء النهر ، في القرن التاسع . وقد ارشدنا و. بارتولد (W. Barthold) إلى الثورات التي حركتها هذه الفرق ، وإلى الدور الذي لعبته في قيام الدولة الصفارية التي انشأها أحد قوادعها (٤) . ولعل بارتولد كان مصيباً إذ سماها « نقابات المحاربين » . وعلى كل حال فليس ثمة أي شبه بينها وبين « الفرسان » (Knights) (٥) . ولما كان هذا الحكم ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى بحثنا ، فإننا نقبس فيما يلي ما أورده متر عن هؤلاء المحاربين في سبيل الإسلام ، قال :

« وكذلك لم يهمل الناس واجب الجهاد ، واعتنوا به جادين على عاداتهم دائماً ، وقد أراد كثير من المؤمنين الصالحين ان يدخلوا الجنة من باب الجهاد في سبيل الله ، فكان غزاة المسلمين من كل بلد وناحية يتدفقون كالسيل إلى مدينة طرسوس ، وكانت قاعدة حربية وثغراً من ثغور مملكة الإسلام مما يلي حدود الروم ، وهم اعداء الإسلام الذين ورثوا عداوته جيلاً عن جيل ، كما كانت ترد على تلك المدينة صلوات أهل البر وارباب النعم من المسلمين الذين لا يستطيعون الخروج للجهاد بانفسهم . يقول ابن حوقل « ليس من مدينة عظيمة من حدسجستان وكرمان ... إلى مصر والمغرب الا وبها (طرسوس) لأهلها دار ينزل بها غزاة تلك البلدة ، ويرابطون بها إذا وردوها ، وتكثر لديهم الصلوات ، وترد عليهم الأموال والصدقات العظيمة الجسيمة ، إلى ما كان السلاطين يتكلفونه وارباب النعم يعانونه وينفذونه متطوعين متبرعين ، ولم يكن في ناحية ذكرتها رئيس ولا نفيس الا وله عليها وقف من ضيعة ذات مزارع وغلات او مسقف من

فنادق . . *

« وكان أهل الثغور يكرمون في بغداد ، ويحكي عن ابي علي القالي اللغوي المشهور المتوفي عام ٣٥٦ هـ / ٩٧٦ انه سمي القالي ، لأنه لما انحدر إلى بغداد كان في رفقة فيها أهل قالي قلا ، وهي قرية من قرى منازل جرد (بارمينية) .

« وكانت ثغور مصر المسماة بالمواحيز يعمرها أهل الديوان والمطوعة ، وكانت أحباس السبيل التي يتولاها القضاة تجمع في كل سنة ، فاذا كان شهر ابيب بعث القاضي ما اجتمع من أموال السبيل ، ففرقت على مواحيز مصر من العريش إلى لوبية ، واعطيت للمطوعة ومن كان فقيراً من أهل الديوان . وكانت بلاد ما وراء النهر ثانية ناحية تلي طرسوس من حيث وقوف اهلها للجهاد ، وذلك لما اشتهر به اهل ما وراء النهر من الشوكة وشدة البأس ، ومن انهم اكبر أهل الإسلام نصيباً في التضحية واعظمهم حظاً في الجهاد ...

« وكانت رغبة الخراسانيين في الجهاد وحميتهم له سبباً في سيرهم الى الجبهة الغربية في مملكة الأسلام ، وذلك عندما توالى نجاح الروم في مهاجمة بلاد الأسلام : ففي عام ٣٥٥ هـ / ٩٦٦ م خرج من خراسان قوم يظهرون أنهم غزاة ، وكان عددهم نحواً من عشرين ألفاً ، وساروا حتى بلغوا الحدود الشرقية لدولة بني بويه ، ولكن سيرتهم لم تكن سيرة الغزاة ، فلم يكن لهم رئيس واحد ، بل كان لأهل كل بلد من بلادهم رئيس ، فاستراب بهم صاحب الحد ، وارسل بصورتهم ، وخالف ركن الدولة وزيره ابن العميد في امرهم ، وكاتب الحد بان يأذن لهم في الدخول ، فسار القوم باجمعهم ، ومعهم فيل عظيم من بين الفيلة ، واجتمع رؤساؤهم إلى الوزير ابن العميد ، وخاطبوه ان يسأل الأمير ركن الدولة ان يطلق لهم مالا يستعينون به على أمرهم ، وظن ان القليل يكفيهم على رسم الغزاة ، فاذا هم يطمعون في شيء كثير ، وقالوا : « نحتاج إلى مال خراج هذه البلاد كلها التي في ايديكم ، فانكم انما جبيتموها لبيت مال المسلمين لنائبة ان تأتيهم ، ولا نائبة اعظم من طمع الروم والأرمن فينا ، واستيلائهم على

* ابن حوقل ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ثغورنا ، وضعف المسلمين عن مقاومتهم » ... فلما أصبحوا باكروا الحرب ،
وهجموا على دار الاستاذ ابن العميد ... ولكن الوزير وركن الدولة تمكنوا من
هزيمتهم « (٦) .

يتضح من هذا ان هذه الجيوش المتطوعة التي استطاعت ان تظل بعيدة عن
رقابة سلطات الدولة الشرعية انحطت بحيث أصبحت تضم جميع العناصر المشبوهة
التي اتخذت الجهاد وسيلة لأشباع رغباتها عن طريق النهب والسلب (٧) . ومع
انه ليس من الانصاف في شيء ان تنسب مثل هذه البواعث الى جميع المجاهدين ،
فان القرائن الدالة على ما قامت به هذه العصابات من الاخلال بالنظام من الكثرة
بحيث لا يجوز لنا ان نبررتصرفها . ومع ذلك فقد كان دور هؤلاء المجاهدين احيانا
حاسما في التوسع السياسي الذي احرزه الاسلام . فمحمود الغزنوي ، مثلاً ،
استخدم عشرين الف غاز جاء بهم من اماكن متفرقة في بلاد ما وراء
النهر (٨) . ومع ان سلوك هؤلاء المجاهدين لم يكن دوماً متحلياً بالفضيلة ،
فمن غير المستغرب انهم كثيراً ما كانوا يخضعون لقواعد حياة الصوفية
ولمقتضيات التقشف .

ويترتب على ذلك ان توجه اهتمامنا الى مجال آخر من مجالات النشاط حيث
قامت الفتوة بدور هام ، هو مجال التصوف الديني . ويجب ان نذكر ان اول ما
وصلنا من اخبار الفتوة التصوفية جاء من خراسان ، كذلك الذي وصلنا عن
الفتوة المقاتلة ؛ وان ذلك يعود في كلا الأمرين الى القرن التاسع . ومما يعتبر
نموذجاً للفتوة التصوفية ما قاله ابو حفص عمر النيسابوري الحداد المتوفي بعد
٢٦٠ للهجرة ، ٨٧٣ للميلاد) . قال : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة
فقال من كان فيه اعتذار آدم وصلابة نوح ووفاء ابراهيم وصدق اسماعيل
واخلاص موسى وصبر ايوب وبكاء داود وسخاء محمد (صلعم) ورأفة ابي
بكر وحمية عمر وحياء عثمان وعلم علي ، ثم مع هذا كله يزدرى نفسه ويحتقر
ما هو فيه ، ولا يقع بقلبه مما هو فيه انه شيء ، ولا انه حال يرى عيوب نفسه
ونقصان افعاله وفضل اخوانه عليه في جميع الأحوال » (٩) .

وثمة ما يدعو إلى الشك في ان الفتى الصوفي كان دوماً عضواً في منظمة فتوة . ومع ذلك فاننا نعرف خبر فتى اسمه نوح كان صوفياً وفي الوقت ذاته رئيساً لمنظمة الفتيان في نيسابور (١٠) . ولما كان يوصف بالعيار ، فمن المحتمل ان جماعته كانت من أهل الجهاد ممن اشرنا اليهم قبلاً (١١) . فقد كان في خراسان (كان نوح من اهل نيسابور) سبعة عشر بيتاً محصناً للمقاتلة في سبيل الاسلام . وكان أهل هذه الأربطة لا يمارسون الحرب فقط ، ولكنهم كانوا يمارسون اموراً دينية . ايضاً (١٢) . ومهما كانت الحال فان كتباً عن الفتوة اخذت تظهر منذ القرن العاشر وضعها بعض المتصوفة ترد فيها الكلمة « الفتوة » بالمعنى الصوفي التقشفي الخالص دون أن تكون ذات صلة بمنظمة ما . ولقد حلل تشنر بضعة كتب من هذا النوع (١٣) ، فلسنا بحاجة إلى معالجة هذه القضية هنا . وعلى كل حال فقد ظل المتصوفة يساهمون في العمل مع جماعات لم تكن صوفية في اصلها ، ونحن نعرف ان الذي ادخل الخليفة الناصر في الفتوة هو متقشف صوفي .

ويرى تشنر ان جماعات المحاربين التي تشمل ما يسميه « مقاتلة الحدود الادنين » أو « جماعة فرسان البلاط » أو « نظام الفروسية » تمثلها الجماعة التي يتزعمها الخليفة الناصر لدين الله (حكم ١١٨٠ - ١٢٢٥) . ونرى المؤرخ العربي ابن الاثير يقول عن الناصر ما يلي :

« وجعل جل همه في رمي البندق والطيور المناسب وسراويلات الفتوة ، فبطل الفتوة في البلاد جميعها الا من يلبس منه سراويل يدعى اليه ولبس كثير من الملوك منه سراويلات الفتوة ، وكذلك ايضاً منع الطيور المناسب لغيره الا ما يؤخذ من طيوره ومنع الرمي بالبندق الا من ينتمي اليه . فأجابه الناس بالعراق وغيره الى ذلك الا انساناً واحداً يقال له ابن السفث من بغداد فانه هرب من العراق ولحق بالشام فارسل اليه يرغبه في المال الجزيل ليرمي عنه وينسب في الرمي اليه فلم يفعل فبلغني ان بعض اصدقائه انكر عليه الامتناع من اخذ المال فقال يكفيني فخراً انه ليس في الدنيا احد الا يرمي للخليفة الا أنا . » (١٤)

سنعرض لمسألة لباس الامراء سراويل الفتوة فيما بعد . أما هنا فستحدث

عن كتاب في الفتوة وضع لتستعمله جماعة الناصر .

وضع هذا الكتاب ابن العمار لمنظمة الناصر (لم يطبع النص العربي بعد) :
والذي يؤخذ من تحليل بعض فقراته لا يحملنا على الاعتقاد بان الاراء والقوانين
الواردة في هذه الفقرات موضوعة للمحاربين . فالمؤلف يوضح ان الذي اغراه
بوضع الكتاب هو الرغبة التي لمسها عند جميع الناس في ان يكونوا فكرة دقيقة
عن الفتوة . فهو يقول ان الحديث عن الفتوة قد كثر لا سيما منذ ان احياها
الناصر . لقد جرب الجميع ان يسيروا في ركاب الخليفة ، فقرر المؤلف العربي ،
رغبة منه في ان يخدم الخليفة ، ان يجمع كل قواعد الفتوة والمروءة (١٥) (وهي
صفة كثيراً ما تلازم الفتوة ، وقد تكون مرادفة لها) .

يعرف الاعضاء « بالفتيان » ويدعو كل منهم الآخر « رفيقاً » . واول
« فتي » كان ابراهيم الحليل ، وخير من يمثل الفتوة النبي وعلي . ولما كانت
الجماعة تتحلى بالفضيلة وكرم الضيافة ، فلم يكن للخطاة والسفهاء مكان
فيها (١٦) . ويجوز لليهود والنصارى ان ينضموا اليها مؤقتاً لكن لا يجوز لهم
ان يغدوا اعضاء نظاميين الا بعد اعتناقهم الاسلام (١٧) .

ويشترط في الفتى ان يكون مسلماً ذكراً حائزاً على جميع المؤهلات العقلية ،
ويجوز ان يكون من الانس او الجن ، حراً او رقيقاً ، خصياً او حائكاً او حجاماً
او كانساً الخ . ولكن ليس لمدمن على الخمر او المتاجر بها او جاني ضرائب او
متولي عشور او قارئ بنحث او شخص متهتك او ممثل او رقاص او مقامر او
مشعوذ او جلاد طاغية الخ . ان يكون فتى . ويفقد الرجل « فتوته » اذا ارتكب
احدى الكبائر او تمادى في احدى الصغائر . ويعد قتل الصاحب او الاعتداء عليه
بفسوة من الكبائر . ولا يقتل مرتكبوا الكبائر في الفتوة الا بعد تجربة توبة صادقة
وضمانة كفيل . والفتيان ينتظمون في طوائف تسمى كل منها « بيتاً » ، وكل
بيت ينقسم الى « احزاب » . والفتى الكبير يتعهد المريد « ويشده » عندما يقبل
في الحزب ويتقبل منه العهد . ويتوجب على الرفيق الجديد ان يطيع كبيره ويكرمه
كأبيه . ويسمى كبير الكبير « الجلد » ، وتكون نسبته الى الرفيق الجديد مثل ذلك :

ومثل هذه « النسبة » تحدد العلاقة بين رفيقين موضوعين في عهدة كبير واحد ؛ ويعهد الفتيان الى « الوكيل » بالاشراف على « البيت » وادارة الاجتماعات ؛ وهو الى ذلك يدير شؤون القضاء وينفذ العقوبات . ويقوم « النقيب » بتنظيم الاحتفالات ويلقي الخطبة في حفلات قبول الرفقاء الجدد (١٨) .

وكان القبول في الفتوة يتم على دفعتين . الاولى يعهد فيها بالمريد الى الكبير وتسمى « الشد » . اذ يشد المريد بمنطقة ويسقى كأس ماء ملح وهذا الفعل الأخير يعرف « بالشرب » . وتأتي الدفعة الثانية بعد ان يقضي المريد مدة تنتهي بمراسيم « التكميل » ولبس السراويل (١٩) . وفي بعض الأحيان كان يستعاض عن السراويل بالسلاح (٢٠) .

وثمة فرق طريف بين كتاب الفتوة لابن العمار (وهناك كتاب آخر وضعه لجماعة الناصر شخص يسمى الخرتبرتي (٢١) يشبهه في كثير من صفاته) من حيث الإشارة الى قبول عامة الناس في الفتوة ، وبين ما رواه المؤرخون الذين يؤكدون ادخال الناصر لبعض امراء العراق وشمالى سورية وآسية الصغرى بل وامراء غزنة في الفتوة (٢٢) . وقد درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر على منح سراويل الفتوة للامراء والأعيان المصريين في بعض الأحيان (٢٣) .

ومنع السراويل للامراء هو الذي ادى الى الرأي القائل بان الفتوة تتفق الى درجة ما (هي اقل عند تشنر واكثر عند فتك) مع الفروسية الاوروبية ، وتقوم فكرة الاتفاق هذه بشكل خاص ، على اساس المطابقة بين مبدأ التبعية (homage) الغربى والرباط الجامع بين الرفيق والكبير . وتحليلنا هذا لخصائص الفتوة متأثر الى حد بعيد بما دونه ابن الساعي ، وهو من الاخباريين الذين عاشوا في بغداد في القرن الثالث عشر . فقد ورد في المجلد التاسع من كتابه الكبير نص امر أصدره الناصر في التاسع من صفر ٦٠٤ للهجرة (٤ ايلول - سبتمبر ١٢٠٧) : « ويروى المؤلف اولاً الأحداث التي حملت الناصر على اصدار الأمر فيقول : « في هذه السنة اهدرت الفتوة القديمة وجعل امير المؤمنين الناصر لدين الله

— رض — القبله (٢٤) في ذلك والمرجوع اليه فيه وكان هو قد شرف عبد الجبار بالفتوة اليه وكان شيخاً (٢٥) مترهداً فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام وسأل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ اليهم الرسل ومن البسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة وانتشر ذلك ببغداد وتفتى الاصاغر الى الأكابر (٢٦). واتفق ان الفاخر العلوي كان رفيقاً للوزير ناصر بن مهدي وكان له رفقاء فاختصم احد رفقاته مع رفيق لعز الدين نجاح الشراي . وصار بذلك فتنة عظيمة بمحلة قطفتا حتى تجالدا بالسيوف فانتهى ذلك الى الامام الناصر لدين الله — رض — فانكره وتقدم الى الوزير بجمع رؤوس الاحزاب وان يكتب في ذلك منشور يؤمرون فيه بالمعروف والالفة وينهون عن التضامن ويقرأ بمحضر منهم ويشهد عليهم بما يتضمنه فمن خالفه اخذ سراويله وابطلت فتوته وعوقب بما يرى من العقوبة . واحضر الفاخر العلوي وقال الوزير للحاضرين اشهدوا علي أني قد نزلت عنه : وقرأ المنشور عليهم المكين ابو الحسن محمد بن محمد الفنمي كاتب ديوان المعمور وهو من انشائه وهذه نسخته :

بسم الله الرحمن الرحيم ... قد امر الخليفة كل من تشرف بالفتوة انه من قتل له رفيق نفساً نهى الله تعالى عن قتلها وحرمة وسفك دمها حقنه الشرع المطهر وعصمه ان ينزل عنه في الحال في جمع الفتيان عند تحققه لذلك ومعرفته . وان كل فتى يحوي قاتلاً ويخفيه ويساعده على امره ويؤويه ينزل كبيره عنه ويغير رفاقته ويتبرأ منه . فان الفتى متى قتل فتى من حزبه سقطت فتوته ووجب ان يؤخذ منه القصاص . وان قتل غير فتى عوناً من الأعوان او متعلقاً بديوان في بلد سيدنا ومولانا الامام المفترض الطاعة على كافة الأنام الناصر لدين الله امير المؤمنين وخليفة رب العالمين فقد عيب هذا القاتل في حرم صاحب الحزب (الخليفة) بالقتل فكانما عيب على كبيره فسقطت فتوته بهذا السبب الواضح ووجب اخذ القصاص منه عند كل فتى راجح . وليعلم الرفقة الميمونة ذلك وليعملوا بموجبه وليجروا الأمر في امثال ذلك على مقتضى الأمور به وليقفوا عند المحدود . في هذا المرسوم المطاع ويقابلوه بالانقياد والاتباع — ان شاء الله تعالى . كتب .

في تاسع صفر سنة اربع وستمائة (٤ ايلول - سبتمبر - ١٢٠٧) : وسلم الى كل واحد من رؤساء الاحزاب منشور بهذا المثال فيه شهادة ثلاثين من العدول: ثم كتب تحت كل مرسوم ومنشور ما هذا صورته « قابل العبد ما تضمنه هذا المرسوم المطاع وقابله بما يجب عليه من الاتقياد والاتباع والامثال وهو الذي يجب العمل به فتوة وشرعاً وهذا المعروف من سيرة الفتيان المحققين نقلاً ، وقد الزمت نفسي اجراء الأمر على ما تضمنه هذا المرسوم الاشرف فمتى جرى ما ينافي بالمأمور به المحدود فيه كان الدرك لازماً لي والمواخذة مستحقة على ما يراه صاحب الحزب ثبت الله دولته واعلى كلمته وكتب فلان بن فلان في تاريخه » (٢٧) .

هذه الوثيقة، التي نشرت بأمر الخليفة نفسه، تعيننا على استشفاف حقيقة الفتوة عبر الرسوم والطقوس . وحقيقتها لا تتفق و « نظام الفروسية » الا في القليل القليل ، كما انها ليست جزءاً من الاداة السياسية بيد صاحب الأمر : فالخليفة يبسط سلطته على الفتوة بوصفه قائدها ، لا على انه رئيس الدولة : فالأمر الذي اصدره الناصر يقول مثلاً « اذن ، كما لو انه اقترف جرماً ضد كبير ... »

وقد اثير هذا السؤال : لماذا كان الناصر زعيم الفتوة الاكبر ؟ وثمة جوابان لهذا السؤال - اقترح احدهما فتك والآخر تشنر . فالذي يراه فتك ان قبول امراء معينين من سورية والعراق واسية الصغرى وحتى غزنه لسراويل الفتوة من الناصر ، بل وطلب بعضهم لها منه، يقوم دليلاً على حرص الخليفة على اقامة خط دفاع يقي البلاد من زحف الصليبيين على المسلمين . ويشير ايضاً الى ان طوائف الغزاة او المتطوعة في خراسان كانت في القرنين التاسع والعاشر ، قد احتذت تقاليد الفتوة (راجع فوق) . ويرى كذلك ان الناصر أراد ان يوحد مقاتلة الجهاد الجدد تحت لوائه ، وان يرد في الوقت نفسه الى الخلافة العباسية الهيبة التي كانت قد فقدتها منذ قرون . ويشير فتك ايضاً الى أن كثيرين من الامراء المعاصرين للناصر اتخذوا لقب « غازي » ، ويزي ان امراء سورية

والعراق على الأقل قد نقلوا فكرة « الغازي » الأصلية من مجال الحركة الشعبية إلى بلاط الامراء . « لم يعد الغازي مجازاً كما كان في الازمنة الحوالي ، بل أصبح من الفرسان الاشراف ممن يتوق الامراء ان يكونوا في عدادهم » (٢٨) . لكن هذا لم يكن كافياً . « فان الخليفة الناصر جعل من هيئات الفتوة منظمة يقوم هو بنفسه على رأسها . وليس ثمة ما يرمي اليه سوى ان يربط هؤلاء المقاتلة الى شخصه برباط جديد . وفتوة المدن كانوا من هذا النوع ، كما كان الصناع في المدن ذوي اهمية خاصة لمثل هذه الغاية . ولكن الذين كان يرمي (الناصر) الى الاهتمام بهم هم رؤساء الجيش والامراء . لقد كان هؤلاء يؤلفون طبقة متميزة ، ولم يكن من الممكن دمجهم في المنظمات المدنية . فكان من الضروري ان يكون لهم منظمة خاصة بهم ذات طابع من نوع الفروسية . وهنا قامت حركة هؤلاء الغزاة » (٢٩) . والذي يتضح من مجرد فحص مثل هذه الدعوى ، انها لا تركز على وثائق تؤيدها . فقد اظهر تشنر بما لا يقبل الريب بان الناصر تنصل تماماً من حروب الجهاد التي جرت في ايامه . وعليه فاهتمامه بالفتوة لم يكن ناتجاً قط عن أية فكرة متصلة بالجهاد .

« ان صلاح الدين ، الذي كان معاصراً للخليفة ، جاهد ضد الصليبيين جهاداً مريراً حتى انتزع منهم موقعاً بعد الآخر في سورية وفلسطين . وقد طلب من الخليفة العون في جهاده ضد الكفار . ولكن الخليفة المقيم في بغداد بعيداً عن المعركة ، لم يعن بالاحداث القائمة في الغرب حيث كانت تقوم المعارك في سبيل الدين ، واكتفى بأن ارسل إلى صلاح الدين ، بالاضافة الى كلمات التشجيع ، فئة قليلة من المقاتلة ... ولا شك ان انعدام الكلام عن الجهاد في كتب الفتوة ، يدل دلالة واضحة ، ولو بطريقة سلبية ، على ان الخليفة لم يكن يهتم بالجهاد . ومن ثم يتوجب علينا القول بان الديار الاسلامية حيث كانت فكرة الجهاد قائمة بكل قوتها ، لم تقم هذه الفكرة بأي دور في المناسبة الوحيدة التي ظهر فيها نظام فروسية بالمعنى الأرفع ، اذ تخطى دور المحاربين على التخوم » (٣٠) . ومع ذلك فجواب تشنر يبدو مثل الجواب السابق شيئاً غير مقنع . فتشنر

يشير الى أن الناصر استغل ضعف الدولة السلجوقية ليفيد في تغذية طموحه البعيد ، فحاول من جهة ان يعيد للخلافة العباسية ما كان لها من مكانة سياسية كانت قد فقدتها منذ القرن العاشر واراد ، من جهة اخرى ، ان يقضي على الاختلافات في العالم الإسلامي ، لا سيما الخصومة القديمة بين السنة والشيعة . وقد حاول تحقيق هذين الهدفين عن طريق تقوية الفتوة (٣١) .

كيف كان يمكن للفتوة ان تساعد الخلافة على استعادة منزلتها السياسية ؟ وههنا يتجلى اختلاط المفاهيم بشأن الفروسية مما ادى إلى هذه المبايعة الشديدة في الاراء . « فقد كانت الفتوة بالنسبة اليه وسيلة لدعم سلطانه في جميع الأقطار الإسلامية . وقد اصبح التشديد بشأنها ضرورة ماسة في الوقت الذي بلغت فيه الوسائل الحقيقية لتعزيز الخلافة الغاية من الضعف وذلك لان الرقعة التي ظلت تحت تصرفه كانت صغيرة ، وكانت سلطته الزمنية فيها مع ذلك موضع نزاع شديد . ولا شك في ان الخليفة كان يتمتع بمركز الشرف الاول بالنسبة الى حكام العالم الإسلامي ، ولكن هذا لم يكن يعني في الواقع الا شيئاً قليلاً . فحاول من ثم ان يربط « الامراء » اليه شخصياً عن طريق « واجبات التبعية » ، المتحدرة من انضمامهم الى جماعة الفتوة (٣٢) . وكما اصبح الامراء مرتبطين بشخص الخليفة بحكم انضمامهم هذا الى جماعة الفتوة ، هكذا اصبح سواهم ممن انضم اليها من جماعة الرجال المسلمين الكبيرة ، وفئة الفرسان ، وغيرهم من الرجال » (٣٣) .

ولسنا ندري لماذا يستعمل تشنر تعبير « واجبات التبعية » هنا . اذ أن الشرق الإسلامي لم يعرف قط شيئاً شبيهاً بالتبعية (homage) التي عرفت في اوربة الغربية . فقد كانت الجيوش مكونة من المرتزقة والرقيق . ولم يكن فيهم من هم من قبيل الفرسان . نعم لقد كان هناك جماعات من مقاتلة الحدود المتطوعين ، لكن هؤلاء لم يكونوا دعامة فعالة لسياسة القوة . ولم تكن الخلافة ، من حيث تكوينها الاجتماعي ، قائمة على نظام اقطاعي اساسه علاقات تعاقدية بين السادة والاقبال ، على ما كانت الحال عليه في اوربة في العصور الوسطى . فلقد طالما

كان مفهوم الخلافة أنها دولة اوتوقراطية لجماعة المسلمين يحكمها خليفة الله على الأرض . ومن ثم فقد حافظ حكام الدول الإسلامية التي استقلت عملياً عن الخلافة على اعتبار الخليفة ، على ضعف نفوذه ، اميراً للمؤمنين من حيث المبدأ ، ولم يزيدوا بهذا الاعتبار عن كونهم اعواناً له . حقاً ان العلاقة الشخصية بين السيد والقبيل كانت ، في النصف الاول من العصور الوسطى في اوروبة ، ذات خطورة سياسية فائقة وذلك بداعي الضعف الإداري والعسكري الذي اصاب الحكومة ، وقد كانت الخلافة في العصور الوسطى تشبه حكومات اوروبة ، ولو في الظاهر ، من حيث اتصافها بالاختلال والعجز (٣٤) ، لكن الخلافة لم تفقد قط صفتها الاوتوقراطية الأصلية مع كل ما وصلت اليه سلطة الخليفة الشخصية احياناً من الضعف البالغ من النصف الثاني من القرن التاسع وما بعد . قد نسلم بان رابطة الفتوة قد تزود جماعة معينة بالأساس الخلقي والعقائدي ، وتجمع بين افرادها وتوثق الصلة بينهم وبين رئيسهم ، لكنها لم تكن جديرة بان تغدو اساساً قوياً لاعادة النشاط الى الخلافة وهي التي تقوم على فكرة انضمام المسلمين عامة تحت امرة خليفة النبي .

ومما يستلفت النظر ان كتاب ابن العمار وكتاب الحربرقي عن الفتوة — وقد كتب اولهما لجماعة الخليفة الناصر والثاني لابن الخليفة — لا يؤيدان ما ذهب اليه فتك او تشنر . فالناصر لم يكن ، بالنسبة الى الفتوة ، امير المؤمنين : بل كان « سيد الجماعة » ، وكان بإمكانه ان يطلب من « الرفقاء » ان يصونوا السلم في البلاد . لكن القيادة العليا للقوى التي تحكم العالم الإسلامي وتحارب الكفار لم تكن مهمة من يمنح سراويل الفتوة ، بل كانت خاصة بامير المؤمنين ، وهو القائم على شؤون امة محمد . ولا شك ان تولي مهمة « سيد » الفتوة كان تدبيراً اقتضته الحاجة : وسنحاول ان نبين الى أي حد حققت هذا الغرض . وغير خاف ان مثل هذا الأمر ، اي تولي سيادة الفتوة ، ما كان العالم الإسلامي ليعتبره من الناحية القانونية والخلقية مساوياً لمقام الخلافة .

الا ان السؤال الذي يواجهنا الآن هو : لما لم يكن احد الخلفاء قد سبق له ان

اتصل بالفتوة ، فما الذي حمل الناصر على اعادة تنظيم الفتوة ، بل وتولي رئاستها . لنناق اولاً نظرة على رأى ابن العمار في الذي قام به الناصر . فهو بعد ان يعدد احد عشر حامياً من حماة الفتوة ، مبتدئاً بأحد اصحاب الرسول ، سلمان الفارسي ، يستأنف الكلام قائلاً :

« وهكذا تحدرت الفتوة الى ايامنا باستمرار ، وتشعبت الى فروع مختلفة ... كالرهاصية والشحينية والحليلية والمولدية والنبوية (او النبوية) ... وبما ان هذه التقسيمات لم تتم وفقاً لأنظمة الفتوة ، او وفقاً لعادات الأجداد الشرفاء او نهجهم في العمل ، اخذت الخلافات بينهم تزداد باطراد ... ولما كان هذا قد استمر حتى ايام سيدنا الامام الناصر لدين الله امير المؤمنين ... فقد حصر اهتمامه في التحقق من الانساب (٣٥) (انساب الفتوة) ، ثم اتخذ « كبيراً » له في الفتوة المتنسك المفضل التقي الشيخ عبد الجبار بن صالح البغدادي ... لان حياته كانت نقية وكذلك كانت طريقته » (٣٦) .

فالخليفة كان قد ازعجه انحراف مثل الفتوة عن التقليد السامي وفساد تصرف اعضائها الأمر الذي ادى الى تفاقم الفروق بين طوائفها المختلفة . قال ابن العمار في مقدمته بهذا الصدد « فجمع ما كان مشتتاً من عاداتها (الفتوة) واحيا ما كان قد اندثر من انظمتها » (٣٧) .

والرهاصية التي ذكرها ابن العمار ذات منزلة خاصة في بحثنا هذا ، ذلك لأن « الكبير » التابع للناصر ، وهو المتنسك عبد الجبار ، كان شيخاً لهذه الجماعة التي سميت باسم احد رؤسائها السابقين ، عمر بن الرهاص (٣٨) ، وقد ورد ذكره في كتاب « انساب الفتوة » الذي وضع للناصر . بناء على ذلك يمكن القول بان الناصر كان ذا صلة وثيقة بالرهاصية في بدء عهده بالفتوة . ولعل المولدية اتخذت اسمها من المولد النبوي ، لان الاحتفال به كان امراً ذا خطر في الأوساط الشعبية الصوفية في دنيا الإسلام ، والنبوية تدل ، بشاهد اسمها ، على صلتها الوثيقة بالنبي . وقد جاء عن هذه الجماعة في رحلات ابن جبير انها كانت تكافح الشيعة كفاحاً شديداً في سورية في القرن الثاني عشر (٣٩) . وهذه الحقيقة

تنقض ما ذهب اليه ماسينبون من فرض وجود صلة ولاء ما بين الفاطميين وجماعة النبوية (٤٠) . والظاهر ان هذه الجماعة كانت قد وقفت جهادها على مناوأة المارقين من الأسلام ، ولكن ليس هنالك ما يدل ، ولو من بعيد ، على انها كانت على اتصال « بالغزاة » الذين كانوا يجاهدون الكفار على حدود الدولة الإسلامية . ويروى ابن الأثير اخبار اضطرابات خطيرة حدثت في بغداد بين ٩٧٩ و ٩٨٢ م بقيادة الفتيان والعيارين (٤١) ، احرقت في اثائها ضواحي الكرخ وهي منطقة أكثر سكانها من الشيعة . ويقول المؤرخ العربي ان هذه الحوادث تسببت عن وجود عدد كبير من المجاهدين آنذاك في بغداد . ومن المؤكد ان النبوية كانوا في هذه الاثناء على نحو من الاتصال بمتطوعة الجهاد ، ولكن ليس لدينا اية تفاصيل عن نوع هذا الترابط (٤٢) . ويزودنا ابن الأثير بحقائق أخرى تعيننا على توضيح دور جماعات الفتوة في الحصومات الداخلية في بغداد (٤٣) . فقد حدثت اضطرابات أخرى خطيرة في بغداد ، وفي ضاحية الكرخ نفسها ، في اوائل سنة ١٠٥٣ م على ما يروى ابن الأثير (٤٤) ، نشأت من الخلاف بين السنة والشيعة ثم اشترك فيها مرتزقة الأتراك . ونحن الآن نقرب من أيام الناصر واضطرابات بغداد ١١٣٥ - ١١٤٤ ، التي تخلفت عن اجتماع عدد كبير من المجاهدين (٤٥) .

« في آب (اغسطس) ١١٣٧ اشتد ارهاب العيارين بقيادة شخص اسمه ابن بكران ، واستفحل حتى ان والي بغداد ، الشريف ابو الكرم ، ادخل ابن اخيه ابا القاسم في جماعتهم ، « فشد ولبس سراويل » الفتوة على يد ابن بكران . ولم تقف الاضطرابات الا بتدخل الوزير ، وقد هلك ابن بكران بوقعة من ابي القاسم المذكور » (٤٦) .

وهذا الذي فعله حاكم بغداد هو الذي يفسر لنا اهتمام الناصر نفسه فيما بعد بالفتوة . فان السلطات بعد ان يثت من القضاء على هذه المنظمات ، حاولت ان تدخل في صميمها على أمل ان تتمكن من أن تغير وجهتها او تحطمها من الداخل . على ان طبيعة هذه المنظمات البغدادية ليست واضحة لنا .

فماسينيون يرى ان ثوار سنة ١١٤٠ انما كانوا «جماعة لصوص» (٤٧) ، ولكن المصادر لا توحى بشيئاً من هذا . يضاف الى هذا ان ترجمته لتعبير الفتوة بـ « الفروسية المتمردة » و « البطولة خارج القانون » انما هي مثل آخر من امثلة استعمال كلمة « فروسية » استعمالاً لا معنى له . ولعل بعض اعيان المجتمع البغدادي توسلوا بالفتوة لزيادة الأتباع حولهم . لكن اي رأي من هذا النوع لا بد ان يكون سابقاً لاوانه قبل ان تتوفر لنا المعلومات الكافية عن تاريخ مدينة بغداد الداخلي في هذه الفترة . ومع ذلك فان الدور الذي قام به اعيان الشيعة من اهل الدين في جماعة الناصر يشير الى على شيء في هذا الاتجاه (٤٨) . ولقد كان ثمة تسلل من جهة المتصوفة — مثل « كبير » الناصر — كما يبدو من المظاهر الصوفية التي تتحلى في كتابي الفتوة الموضوعين لجماعة الناصر . وقد رأينا ايضاً ان تسلل المتصوفة الى صفوف الفتوة المقاتلة في خراسان قد عرف منذ القرن التاسع

ثم ان الاضطرابات التي حدثت في بغداد في اوائل العقد الخامس من القرن الثاني عشر ، وما قاله ابن الأثير من ان العيارين « نهبوا وسرقوا وقتلوا » في هذه المناسبة ، وان قسماً من السكان كان يعطف على الارهابيين ، حملت تشنر على ابداء رأى جدير بالاهتمام قال : « يبدو اذن ان اجرام العيارين كانت تحمل فكرة محبة الى الشعب البسيط لعلها من نوع الأفكار الاشتراكية ، نظير محاولة القضاء على التوزيع غير العادل للثروة ، ولو بطرق غير مشروعة » (٤٩) . ويؤيد تشنر رأيه باقتباس عبارة من رسالة كتبها أ. زكي والدي طوغان جاء فيها أن كلمة عيار كانت في تركستان الى زمن حديث تعتبر « اللص الشريف ذلك الرجل الذي كان يلجأ الى اعمال اللصوصية لأنه يفشل في الحصول على تسوية لوضعه الاجتماعي او الحرية لشعبه (مثل البشكير ضد الروس) . » (٥٠) ومما يؤسف له ان ما لدينا من المعلومات اليوم لا يمكننا من تعيين العلاقة الدقيقة بين « عياري » بغداد في القرن الثاني عشر وقبائل البشكير في الأزمنة الحديثة . وإشارة ابن الجوزي البغدادي (توفي ١٢٠٠ م) ، وهو معاصر للناصر ،

الى ان العيارين — الفتيان كانوا يقومون باعمال اللصوصية ليست بأي حال اوضح دلالة من غيرها (٥١) .

فما هو الضوء الذي تلقيه هذه المعلومات المتقدمة زمنياً على سياسة الناصر نحو الفتوة ؟ يبدو ان الاضطرابات التي حاول الناصر ان يضع لها حداً عن طريق تشريعه للفتوة ، لا تختلف الا قليلاً عن الاضطرابات التي اثرت في الفتوة قبل أيام الناصر بزمان طويل . ورغم قلة ما بين ايدينا من معلومات يبدو اننا لا نعدو بحجة الصواب ان قدرنا ان الناصر قد رمى مما فعله اصلاً الى السيطرة على جماعات الفتوة . وذلك خاصة في بغداد والعراق ، حيث كانت للخليفة سلطة فعلية ، فان رئاسته للفتوة قد يقوى السلطات العامة في موقفها من هذه الجماعات.

ولعل المعلومات التاريخية تمدنا بما يؤيد وجهة نظرنا هذه ولو بطريقة غير مباشرة . لقد تولى الناصر الخلافة سنة ١١٨٠ . اما تاريخ تقبله السراويل من الشيخ الصوفي عبد الجبار فلم يذكره الا المؤلف التركي حاجي خليفة الذي وضع كتابه ١٦٤٨ (٥٣) . والمؤلف يؤرخ للحادثة على انها تمت سنة ١١٨٢-١١٨٣ ، لكنه لا يشير الى المصدر الذي اخذ عنه .

والسؤال الذي يجب ان يسأل هو : متى اعتمد الناصر اصلاح الفتوة بحيث أصبح هو نقطة الدائرة في هذا النظام ، وابطال على الأثر دعوى كل عضوية لا يقرها هو او مندوبوه ؟ يقول ابن الساعي ان هذا الاصلاح تم في السنة نفسها التي اذيع فيها امر الخليفة الناصر اي سنة ١٢٠٧ م (٥٤) . لكن تشر (٥٥) وكاله (٥٦) كلاهما يرفضان هذا التاريخ على اعتبار ان قبوله يعني الاعتراف بان الخليفة كان قد أصبح رئيساً للمنظمة . على انه من المحتمل ان يكون قد حقق الأمرين في سنة واحدة . فلعل الخليفة كان قد انتظم عضواً عادياً في الفتوة في سنة ١١٨٢ وحاذر ، قدر المستطاع ، ان يقوم بعمل ربما ادى الى مغامرة جسيمة . لكنه عمد سنة ١٢٠٧ الى اتخاذ الخطوة الحاسمة لأن الاضطرابات بلغت من الاتساع حداً لا يسمح بالتردد .

وقد اورد ابن خلدون المؤرخ التونسي والعالم الاجتماعي الكبير (١٣٣٢ - ١٤٠٦) شيئاً عن فتوة الناصر ، فقد جاء في كتاب العبر قوله : « وكان (الناصر) مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد وكان له فيها سند الى زعمائها يقتضيه على من يلبسه اياها وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهاب الملك عن اهلها بذهاب ملاكها منهم » (٥٧) .

فالذي يراه ابن خلدون في فتوة الناصر انها لعب هواة ، يمثل تصرف فرد من أفراد سلالة بلغت الغاية من الانحلال . لكن تشير ، اذ يلمح الى ما قاله ابن خلدون ، لا يقيم له وزناً اذ يفصل المؤلف عن الناصر قرنان من الزمان (٥٨) . والذي يبدو لنا ان ابن خلدون ما كان ليتحدث عن نشاط الخليفة بمثل هذه اللهجة لو كان في هذا العمل من الملابس السياسية الهامة ما يخلعها عليه فتك وتشير . حقاً ان المؤلف العربي لا يوحى بتفسيرنا لكن النتائج التي توصل اليها ، تبدو اوثق من افراض « الفروسية » المبني على تدبير الخليفة في لباس الامراء السراويل . ومثل هذا العمل قد لا يعدو كونه « هو امير » ، لا خطر له .

ولما لم يكن من شأننا ههنا ان نعالج الفتوة بالنسبة الى طوائف الصناع (٥٩) ، وهي صاحبة الفضل في حفظ كتابين وضعوا عن فتوة جماعة الناصر ، نتقدم الآن بعرض النتائج التي وصلنا اليها فيما يتعلق بفتوة الناصر . انه من الواضح ان هذه الظاهرة الاجتماعية لا تمت الى الفروسية التي عرفتھا العصور الوسطى الاوروبية بصلة ما ، إذ كانت هذه الفروسية تقوم على اساس منتظم من اقطاع الأرض . والذي بين ايدينا من الوثائق لا يستدل منه على أن الاصلاح الناصري رمى الى وضع نظام على هذا النحو . أما التساؤل عما اذا كان المجتمع الاسلامي قد عرف اتجاهاً ما يمكن مقابله بنظام الاقطاع الاوروبي فيخرج عن نطاق هذا المقال وغايته (٦٠) . وعلى كل فالروح التي كانت تتغلغل في البناء التنظيمي لهذين المجتمعين لم يكن واحداً في طبيعته .

ومما يعرفه الجميع ان المجتمع الاسلامي في العصور الوسطى يزخر بالأمثلة

الساطعة على روح الفروسية والمروءة (٦١) . ومن الأمثلة البارزة الدالة على هذه الفضائل اسامة بن منقذ ، الذي عاصر صلاح الدين . فهذا الرجل النبيل كثيراً ما التقى امراء وفرساناً من المسيحيين الذين حملتهم الحروب الصليبية الى شواطئ فلسطين ولبنان وسورية ، فامتدح خصالهم الحربية . ومع ذلك فكثيراً ما كان يشعر بالنفور والاشمئزاز من عادات بعض انداده الاوروبيين . ومما استرعى انتباهه بشكل خاص المكانة البالغة الرفع التي كان « الفرسان » يتبوأونها في السلم الاجتماعي والمقام الخطير الذي حظوا به في اوساط الفرنجة (٦٢) .

وتدليلاً على الفوارق العميقة التي كانت تفصل بين المجتمعين نقتبس هذه العبارة عن اسامة حيث يقول : « والافرنج ، نذلهم الله ، ما فيهم فضيلة من افضائل الناس سوى الشجاعة ، ولا عندهم تقديرة ولا منزلة عالية الا الفرسان ، ولا عندهم ناس الا الفرسان - فهم أصحاب الرأي وهم اصحاب القضاء والحكم » (٦٣) .

الهوامش

- ١ - See Taeschner, 1937: 43, n. 2r 1934: 9 ff. ; 1944a; 343-345.
- ٢ - Ziebarth, 1896; Taeschner 1944a: 346.
- ٣ - Taeschner (1927: 388, n. 12) يشير هذا الى ان الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) انشأ فرقة عسكرية خاصة قوامها عبيد وان هذه الفرقة ، على ما ورد في شهادة رجل من اهل القرن الثامن ، سميت «الفتيان ولا تزال الى الآن» . فاذا كان هؤلاء فتية بالمعنى الفني ، كان لدينا في هذه الحالة جماعة حربية من الفتيان انشأها صاحب السلطان ، التي لم تكن بالضرورة من الجيش النظامي . لكن من المحتمل ان فتى هنا فيها دلالة « العبد » ، كما تبدو في القرآن الكريم (١٢ : ٣٠ و ٣٦ الخ . راجع « الفتوة » لفارس) . ويستخرج دوزي من قاموس بدرو القبلا معنى العبد المتمرن . لكن هذه الاشارة بالذات تجيز استعمال معنى « عبيد » استعمالاً عاماً . يضاف الى هذا انها تشير الى ما شاع استعماله في العربية في اسبانيا في القرن السادس عشر . ومع ذلك ، فاذا ثبت ان رأينا كان دقيقاً فانه يتفق تماماً مع الفكرة المتضمنة في رواية القرن الثامن : فالجنود المعنيون « سموا عبيداً الى يوم الناس هذا » لان اصلهم كان رقيقاً او ما الى ذلك .
- ٤ - Barthold. 1928: 214; Taeschner 1964a: 347 ff.
- ٥ - يجب ان نذكر ان الفروسية الاوروبية في اوجها لم تكن ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية . جاءت جفواً ، او انه من الممكن القضاء عليها دون الاخلال بالبناء الاجتماعي الذي تقوم عليه ، بل كانت جزءاً اساسياً من المجتمع . وقد كان الفرسان يكونون نواة الجيوش . ان في الشرق او الغرب حتى نهاية العصور ، ولكن وضعهم الاجتماعي كان يختلف اختلافاً كبيراً بين الشرق والغرب . وقد بين لك . هـ . بكر وآخرون بعده ان الاقطاع قام في الغرب على اساس اقتصاد مختلف سببه قلة النقد وخاصة الذهب (راجع Bloch 1933) ، ولذلك فلم يكن بالامكان انشاء جيش عامل ، بينما في العالم الاسلامي يمرت الحالة الاقتصادية للدولة ان تنشئ جيشاً عاملاً وان تدفع اجريته نقداً . وبسبب قيام القلاقل في الادارة رغم اصحاب السلطان تدريجياً منذ القرن العاشر ان يتركوا جمع الضرائب بيد الجنود مباشرة . وبذلك بدأ للبعض تشابه سطحي بين ما جرى في الشرق وبين حقوق المقاطعين الغربيين في الارض .

- ٦ - متر (الترجمة العربية) ج ٢ ص ٧٥-٧٨ .
- ٧ - Macdonald, Djihad.
- ٨ - Barthold, 1928: 287 and n. 2. . اننا باشد الحاجة الى سلسلة من الدراسات المفصلة عن تكوين الجيوش الاسلامية وتنظيمها لجميع البلاد والازمنة . راجع Gibb, 1932: 31-40. حيث توجد ملاحظات ممتازة عن تنظيم الجيوش الاسلامية في الشرق الادنى في ايام الصليبيين .
- ٩ - Taeschner, 1937; 63, 64. والنص منقول عن كتاب الملامية للسلمي مخطوطة برلين . (المترجم)
- ١٠ - Hartmann, 1918: 190-1 ؛ ٣٣٤ ص ١ ، المطار ج ١ ص ١٨٣ ، الحجويري ص ١٨٣ .
- Hartmann, 1914:47; Taeschner, 1937: 51; 1918a: 197;
- ١١ - بشأن « عيارون » بهذا المعنى راجع Koprulu, 1937, 102n. عندما تستعمل عيار بمعنى « نذل » او « لص » فانه من الصعب القول فيما إذا كانت الكلمة لا تعدو كونها شتيمة يلقي بها الخصوم في وجه خصومهم .
- ١٢ - راجع ابن خلكان (ترجمة دي سلان) ج ١ ص ١٥٩ هامش ٣ .
- ١٣ - Taeschner, 1937: 47 ff.
- ١٤ - ابن الاثير ح ١٢ ص ٢٨٦-٢٨٧ .
- ١٥ - Kahle, 1932: 113 ff.
- ١٦ - Thorning, 1913: 49.
- ١٧ - Thorning, 1913: 188.
- ١٨ - Thorning, 1913: 194. ff.
- ١٩ - Taeschner, 1944a: 366.
- ٢٠ - Thorning, 1913: 204, 217.
- ٢١ - Taeschner, 1932: 294-297.
- ٢٢ - Thorning, 1913: 309, note 1, 210, note 1.
- ٢٣ - Poliak, 1939: 15.
- ٢٤ - القبله هنا مستعملة استعمالاً مجازياً .
- ٢٥ - راجع فوق بخصوص تطور الفتوة الصوفي .
- ٢٦ - Kahle, 1933: 54
- ٢٧ - راجع ابن الساعي ص ٢٢١-٢٢٦ و Kahle, 1933:52 ff.
- ٢٨ - Wittek, 1936: 306-307. ليس في اتخاذ الامراء لقب « غازي » ما يبرر ، في رأينا ، قول وتك وسوافاجيه بانهم ظلوا متمسكين بتنظييات الفتوة كما ارادها الغازي .
- ٢٩ - Wittek, 1936:307.
- ٣٠ - Taeschner, 1938: 402.

- ٣١- Taeschner, 1938: 403. بخصوص منزلة علي في فلسفة الفتوة ودور الماويين في فتوة الناصر راجع Taeschner, 1938: 398. وهؤامشنا ١٦ و ٤٨ و ٥٢ .
- ٣٢- ان طوينبي (١٩٤٠ ج ٦ ص ١١٢ هامش ٣) قبل هذا الراي كما هو . « ٠٠٠ اراد (الناصر) ، من جهة اخرى ، ان يجمع امراء دار الاسلام حول شخصه عن طريق اعادة تنظيم الفتوة كما لو انها منظمة فرسان يقوم هو على رأسها » . ويرى بروكلمان (1939: 222) Brockelmann ان جماعات الفتوة التي التفت حول الناصر شخصياً كانت « جماعات حربية » .
- ٣٢- Taeschner, 1938: 405
- ٣٤- راجع امر الناصر فوق .
- ٣٥- ومعنى هذا انه رغبة منه في اقامة مذهب نقي فقد فحص كتابات جميع زعماء الفتوة واعمالهم الذين نقلوا من السلف الى الخلف .
- ٣٦- هذه الترجمة مأخوذة عن Kahle, 1932: 113-114.
- ٣٧- Thorning, 1913: 47, lines 9-10 of the Arab extract.
- ٣٨- Massignon, 1948; 114, Taeschner, 1944a: 358.
- ٣٩- ابن جبير ص ١٠ .
- ٤٠- Massignon, 1942: 215.
- ٤١- Taeschner, 1930: 391.
- ٤٢- يرى تشنر (1938:387) Taeschner ان جماعات الفتوة في قلب البلاد الاسلامية « كانت من المؤكد ٠٠٠ نموذج الحروب على الحدود » . على ان مثل هذا الفرض ليس له ما يؤيده في المصادر .
- ٤٣- Taeschner, 1938. 391-393.
- ٤٤- Taeschner, 1938: 391-393.
- ٤٥- ابن الاثير ج ٩ ص ١٦ وما بعدها .
- ٤٦- Taeschner, 1938: 391-392
- ٤٧- Massignon, 1929 69, n. 1.
- ٤٨- Taeschner, 1938; 392. راجع ايضاً الوزير والعلوي المشار اليهما في المقتبس عن ابن الساعي فوق .
- بعد كتابة ما تقدم وقمنا على رأي لسوفاجيه (1941: 97) Sauvaget يتعلق بجماعات الفتوة الاحداث في حلب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. يقول سوفاجيه « هذه المنظمة كانت تمثل قوة تحسب لها الدولة حسابها : فقد كان رئيسها في الواقع سيد المدينة ، وكان له النفوذ التام في ازمة الفوضى ، بحيث لم يكن باستطاعة اي كان ان يفرض سلطته دون التعاون معه . وبسبب ذلك اصبح تأييده مما يتنافس عليه المعنيون بالامر عن طريق بذل

المال . ومن ثم كانت الدولة تعترف به رسمياً ، الأمر الذي ثبت مركزه رئيساً للمدينة (ويختصر الاسم فيصبح الرئيس) . ولم يكن يأتي من بين الرعايا ، بل على العكس كان من الأمر ذات المقام المرموق بحيث يمكنه ان يفرض احترامه على الجميع ، بما في ذلك السلطان . اننا نحسب ان هذا هو الذي كان يكمن وراء هذا التقارب بين الاعيان والشعب — هذا التقارب الذي كان الطموح الشخصي يقوم فيه بدور هام ويمليه — وهو الذي ادى الى قيام علاقة هي من نوع الولاء ، وهي اشبه ما تكون بالاحوال التي ادت الى قيام المجتمع الاقطاعي في اوروبا .

« وانا لنأمل ان تسمح لنا معرفتنا يوماً ما من الوصول الى فهم صحيح للظواهر التي يبدو انها قامت بدور كبير جداً في تطوير المجتمع الشرقي في ايام الصليبيين . »

وهنا نجد ايضاً ان دور الفتوة يقوم به رجال من الطبقات العليا . ومع ذلك فالمجتمع الاقطاعي الاوربي لا يمكن ان ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري ايضاً ان يمنح الملوك تابعيهم قطعاً من الارض بانتظام . ولا شك انه من المفيد ان نقارن بين الاعمال الرسمية التي كان يقوم بها رؤساء الفتوة في حلب بالدور الذي كان يقوم به رؤساء الاخوية ، وهم من اثرياء النجار ، في بلاد الاناضول في القرن الرابع عشر . (راجع Goldziher, 1919 بشأن فتوى ضد الفتوة في حلب في القرن الرابع عشر . راجع Schacht, 1932 بشأن فتاوى اخرى ضد الفتوة .

— ٤٩ — Taeschner, 1938: 392 لعله من الافضل تجنب تعبير « اشترافي » .

— ٥٠ — Taeschner, 1938: 392

— ٥١ — Taeschner, 1938: 392

— ٥٢ — في مقدمة رسالته عن الفتوة (ابن الساعي ص ٢٢٣ — ٤ و ٦-٩ Khale, 1933) يصر الخليفة الناصر على ان الخليفة علي بن ابي طالب ، بما عرف عنه من كمال الفتوة والنهاية في الحكمة ، طبق على المخالفين لها احكام الشرع ، انما يستعمل ضد الفتيان سلاحهم الخاص . وهذا الاهتمام من الناصر بربط الفتوة بعلي (راجع هامش ٣١ فوق) لم يكن المقصود منه الشكل فقط ، ولكنه كان يرمي الى ان تكون للفتويات التي يفرضها الناصر من القوة الخلقية ما يدعمها ويجعلها ذات اثر في نفوس الفتيان . فالفقرة الثامنة تؤكد بان السلف الصالح لم يلم علياً لانه طبق الشرع ، وفي الفقرة التاسعة نجد دفاعاً عن حق خليفة علي في درجته (اي الناصر) في ان يتخذ نفس الخطوة .

— ٥٣ — Taeschner, 1938: 393, n. 2.

— ٥٤ — Kahle, 1933: 58.

— ٥٥ — Taeschner, 1938: 394, n. 3.

— ٥٦ — Kahle, 1933: 58.

- ٥٧- ابن خلدون ج ٣ ص ٥٣٥ .
- ٥٨- Taeschner, 1938: 395, n. 8.
- ٥٩- Thorning, 1913; Taeschner, 1916, 1941, 1941a; Massignon, 1942; Massignon, Shadd; Sinf; Lewis, 1937.
- اننا لا نرى رأي ماسينيون ولويس .
- ٦٠- راجع Becker, 1924 والهامش ٥ و ٤٨ .
- ٦١- Hitti, 1942: 441-442
- ٦٢- ان كلمة Horseman لا تقابل « فارس » كما يفهم من كلمات «Knight», «Chevalier», «Ritter», (بالالمانية والفرنسية والانكليزية على التوالي) .
- ٦٣- اسامة بن منقذ - الاعتبار ص ٦٤ .

المراجع

باللغة العربية

- العتار ، فريد الدين - تاريخ الاولياء - حرره ر. ا. نيكلسون طبعة لوزاك
- لندن - ١٩٠٦ - ١٩٠٧
- منقذ ، اسامة بن - كتاب الاعتبار - حرره فيليب حتي - نيويورك ١٩٣٠
- الاثير ، ابن - كتاب الكامل في التواريخ - ليدن - ١٨٥١ - ١٨٧٦
- جبير ، ابن - الرحلة - ليدن - ١٩٠٧
- خالدون ، ابن - كتاب العبر - بولاق - ١٢٧٤ - ١٨٦٦
- الساعي ، ابن - الجامع المختصر - حرره مصطفى جواد - بغداد - ١٩٣٤
- متر ، ادم - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة عبد
الهادي ابوريده - القاهرة .

باللغات الاجنبية

- Arendonk, C. Van. Futuwa. Ency. of Islam.
- Barthold, W. 1928. Turkestan down to the Mongol Invasion, 2d ed. London, Luzac,
- Becker, Carl Heinrich. 1915. Barthold's Studien uber Kalif und Sultan. Der Islam 6: 356 - 412. Strassburg, Karl J. Trubner.
- . 1924. Islamstudien. Erster Band. Leipzig, Quelle und Meyer.
- Bjorkman, W. Sirwal. Ency. of Islam.
- Bloch, M. 1933. Le probleme de l'or au Moyen - Age. Annales d'histoire economique et sociale 5: 1-34. Paris, Librairie Armand Colin.
- Brockelmann, Carl. 1939. Geschichte der islamischen Volker und Staaten. Munich and Berlin, R. Oldenbourg. (English translation by Carmichael and Perlmann, History of the Islamic Peoples, N. Y., Putnam, 1947.)
- Deny, Jean. 1920 Futuwwet - name et romans de chevalerie turcs. Jour. Asiatique, ser. 11, 16: 182 f.
- Dozy, R. 1845. Dictionnaire detaille des vetements chez les Arabes. Amsterdam.
- Fares, Edouard. 1932. L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Paris, G. P. Maisonneuve.
- . Futuwwa. Ency. of Islam, suppl. volume.
- Ganshof, F. L. 1947. Q'est-ce-que la feodalite? 2d ed. Neuchatel, Editions des la Baconniere.
- Ghali, Wacyf Boutros. 1919. La tradition chevaleresque des Arabes. Paris, Plon-Nourrit.
- Gibb, H.A.R. 1932. The Damascus chronicle of the Crusade. London, Luzac.
- Giese, Friedrich. 1924. Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches. Ztschr. fur Semitistik 2: 246-271.

- Goldziher, Ignaz. 1918. Eine Fetwa gegen die Futuwwa. Ztschr. der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft 73: 127-128.
- Hammer-Purgstall, J. von. 1849. Sur la chevalerie des Arabes anterieure a celle de l'Europe et sur l'influence de la premiere sur la seconde. Jour. Asiatique 5: 5-14.
- . 1855. Sur les passages relatifs a la chevalerie dans les historiens arabes. Jour. Asiatique, Aug. - Sept. 1855: 282-290.
- Hartmann, Richard. 1914. Al-Kuschairis Darstellung des Sufismus. Berlin, Mayer und Muller.
- . 1916. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus. Der Islam 6: 31-70.
- . 1918. As-Sulami's Risalat al Malamatiya. Der Islam 8: 157-203.
- . 1918a. Futuwwa und Malama. Ztschr. der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 72: 193-198.
- Hitti, Philip K. 1942. Chivalry, Arabic. Ency. of Social Sciences 3: 441-442. N.Y., Macmillan.
- Horten, Max. 1915. Monchtum und Monchsleben im Islam nach Scharani. Beitrage zur Kenntnis des Orients 12: 64-129.
- al-Hujwiri. 1911. The Kashf al-mahjub by... al-Hujwiri. Tr. by R.A. Nicholson, Leiden, Brill.
- Junker, Heinrich. 1930. Zeremonien der Bruderschaften im Islam. Leipzig. (Extract from Jahrbuch 1928/1929 des Vereins deutscher Freimaurer, Leipzig.)
- Kahle, Paul. 1916. Zur Organisation der Derwischorden in Egypten. Der Islam 6: 149-169.)
- . 1932. Die Futuwwa - Bundnisse des Kalifen en-Nasir (d.622/1225). Festschrift Georg Jacob, 122-127. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- . 1933. Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nasir aus dem Jahre 604 (1207): Aus fünf Jahrtausenden morgenlandischer Kultur, Festschrift für Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstage, gewidmet von Freunden und Mitarbeitern: 52-58 = Archiv für Orientforschung, Beiband I, Berlin, Ernst F. Weidner.
- Koprulu, Mehmet Fuat. 1937. Les origines de l'Empire ottoman. Paris, E. de Boccard.
- Levy, Reuben. 1929. A Baghdad Chronicle. Cambridge, Univ. Press.
- Lewis, Bernard. 1937. The Islamic Guilds. Econ. Hist. Rev. 8: 20-37. London, A. & C. Black.

- Macdonald, D.B. Dihad. Ency. of Islam.
- Marçais, G. Ribat. Ency. of Islam.
- Massignon, Louis. 1950. Les corps de metiers et la cite islamique. *Revue Internationale de Sociologie*, 28eme annee: 473-489. Paris, Marcel Girrard.
- . 1929. Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, Paul Geuthner.
- . 1934. Salman Pak et les premices spirituelles de l'Islam iranien. Paris, G.P. Maisonneuve.
- . 1942. Guilds, Islamic. Ency. Social Sciences 7: 214-216. N. Y., Macmillan.
- . 1948. Cadis et naqibs baghdadiens. *Wiener Ztschr. fur die Kunde des Morgenlandes* 51: 106-115. Vienna.
- . Shadd. Ency. of Islam.
- . Sinf. Ency. of Islam.
- Mitteis, Heinrich. 1944. Der Staat des hohen Mittelalters. 2d ed. Weimar. H. Bohlaus Nachfolger.
- Poliak, A. N. 1939. Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900. Lodon, Royal Asistic Soc.
- Quatremere, Etienne. 1837. Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi 1. Paris.
- Ritter, H. 1920. Zur Futuwwa. *Der Islam* 10: 244-250.
- Sau Nicolo, M. 1913-1915. Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaeer und Roemer I, 1913; 2, 1915. Munich, C. H. Beck.
- Sauvaget, Jean. 1941. Alep. Essai sur le developpement d'une grande ville syrienne, des origines au XIXe siecle, Taxte. Paris, Paul Geuthner.
- Schacht, Joseph. 1931. Einige kairiner Handschriften ueber futuwa. *Der Islam* 19: 49-52.
- . 1932. Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa, Festschrift Georg, Jacob, 274-287. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- Taesehner, Franz, 1916. Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer turkischen Miniatur. *Der Islam* 6: 169-172.
- . 1928. Das Futuvvetname des Jahja b. Halil. *Orientalistische Literaturzeitung*, 1065-1068. J. C. Hinrichs.
- . 1929. Beitrage zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15.Jht.) Auf Grund neur Quellen. *Islamica* 4: 1-47.
- . 1932. Futuwwa-Studien, die Futuwwabunde in der Turkei und ihre Literatur. *Islamica* 5: 285-333.

- , 1932a. Das Futuvvetkapitel in Gulsehris altosmaniseher Bearbeitung von 'Attars Mantiq ut-tayr. Sitzber. der Preuss. Akad., der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl. Berlin.
- , 1932b. Das Futuvvetnam des persischen Dichters Hatifi Festschrift Georg Jacob, 302-316. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- , 1934. Die islamischen Futuwabunde. Ztsch. der Deuts. morgenlandischen Gesell. 87: 6-49. (Resume « Entstehung und Frühgeschichte der Futuwwa » in Ztschr. der Deuts. morgenlandischen Gesell. 86: 16*-17*, 1933).
- , 1937. Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuhwaideals. Der Islam 24: 43-74.
- , 1938. Islamisches Ordenrittertum zur Zeit der Kreuzzüge. Die Welt als Geschichte 4: 382-407. Stuttgart, W. Kohlhammer.
- , 1941. Das Zunftwesen in der Türkei. Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa 5: 172-188. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- , 1941a. Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von für Friedrich Giese, 61 ff. Berlin.
- , 1944. Der anatolische Dichter Nasiri (um 1308) und sein Futuvvetname. Mit Beiträgen von Wilhelm Schumacher. Leipzig, F.A. Brockhaus.
- , 1944a. Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters. Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft hrsg. von Richard Hartmann und Hellmuth Scheel: 340-385. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- , An-Nasir li-din-Allan. Ency. of Islam.
- Thorning, Hermann. 1913. Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast. Madad et-Taufiq. Berlin, Mayer und Müller.
- Toynbee, Arnold J. 1940. A study of history 6. Oxford, Univ. Press, and London, Humphrey Milford.
- Tschudi, R. 1925. Das Chalifat. Tübingen, Mohr.
- 'Usamah ibn-Munkidh, see Hitti.
- Wittek, Paul. 1932. Zur Geschichte Angoras im Mittelalter. Festschrift Georg Jacob, 329-352. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- , 1936. Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum. I. Les traits essentiels de la période seldjoudide en Asie Mineure. II. Les Ghazis dans l'histoire ottomane. Byzantion 6: 319.
- , 1938. The rise of the Ottoman empire. Tondon, Royal Asiatic Soc.
- Ziebarth, Erich. 1896. Das griechische Vereinswesen. Leipzig, Hirzel.

التطور في الدين (*)

جون س. بادو

رئيس الجامعة الاميركية في القاهرة سابقاً

اعترف بان كلمة تطوّر تربكني قليلاً . ولعلّ مرد ذلك إلى أنّي ، كفيلسوف ، لا اعتقد بصحة نقل المقررات البيولوجية إلى مجالات فكرية أخرى . أو لعلّ مرد ذلك إلى أنّي اشك في أنّ أمور العالم بصورة عامة ، وشؤون الشرق الأوسط بصورة خاصة ، قد تحسنت حقاً منذ عام ١٩٣٩ ، وأصبحت الآن خيراً مما كانت عليه آنذاك . واني لأفضل أن اصف الحالة في الشرق الأوسط مستعيناً بأحدى القصص المعروفة التي تروى عن صديقي نجحا .

قبل ان اغادر القاهرة سمعت القصة التالية : جاء صديق إلى نجحا وقال له : « ما هذا الصوت الصارخ الصباح الذي كان ينبعث من بيتك ليلة أمس ؟ وما تلك الجلبة والضوضاء ؟ هل قتل احد ؟ » فأجابه نجحا : « كلا . كل ما في الأمر

(*) فصل من كتاب « التطور في الشرق الاوسط : الاصلاح والثورة والتغير وهو مجموعة ابحاث القيت في المؤتمر الذي عقد برعاية « معهد الشرق الاوسط » . حرر هذه الابحاث سيدني نيتلشي فيشر ، ونشرها « معهد الشرق الاوسط » واشنطن ١٩٥٢ (المترجم)

أن زوجتي القت بمعطف قديم من الطابق الأعلى إلى الطابق الأسفل . « فرد عليه الصديق : « وكيف يستطيع معطف عتيق أن يحدث كل هذه الجلبة والضوضاء ؟ » فأجاب جحا : « لقد كنت أنا داخل المعطف » .

لقد ساهم الشرق الأوسط ، منذ عام ١٩٣٩ ، في الاضطرابات التي هزت عالمنا وما زالت تهزه . واعتقد بان غرض هذا المؤتمر هو البحث عما كان « داخل المعطف » ، وعن العوامل التي أدت إلى تلك التغييرات والتطورات والاصلاحات التي اثرت في الشرق الأوسط . وقد كان الدين ولا شك احد تلك العوامل . اذكر أن جماعة من المصريين ، وبعضهم من كبار موظفي الدولة ، اجتمعوا عام ١٩٣٩ ، لبحثوا في سياسة وزارة الشؤون الاجتماعية التي كانت قد انشئت حديثاً . وقدمت في ذلك الاجتماع اقتراحات جذرية لتلاصلاحات الاجتماعية . وبعد ان نوقشت هذه الاقتراحات بعض الوقت سأل أحد الحاضرين : « ترى ما هو رأي كبار علماء الأزهر ؟ وما هو موقف الأسلام والمسلمين من امثال هذه المقترحات ؟ وهل نتوقع منهم تأييداً ؟ » فكان الجواب : « إذا لم يكن بإمكاننا ان نحقق هذه الاصلاحات بمساعدة الأسلام ، فسوف نجققها دون مساعدته » .

تمثل هذه الحادثة ، بصورة عامة ، موقف القادة الوطنيين في معظم اقطار الشرق الأوسط قبل الحرب العالمية الثانية . فقد كان الاتجاه نحو العلمانية ، ونحو الاصلاحات الاجتماعية ، هو الاتجاه السائد ، كما يظهر ذلك في تركيا وإيران . وكانت الدعوة للتقدم الاجتماعي تسير على النهج الغربي . وكان الدين كثيراً ما يقرن بالمحافظين والمتحجرين الذين يأبون التقدم والسير مع الركب . فاذا لم يستطع تحقيق التقدم الاجتماعي بمعاونة الدين ، فمن الواجب تحقيقه يدونه .

والآن قارنوا بين هذه الصورة التي رسمتها وبين ما رأيته يعني ، في ٢٧ كانون الثاني ١٩٥٢ ، عندما عدت إلى القاهرة ، وكنت قد غبت عنها طوال ستة اشهر حاسمة ، جافلة بالحوادث الجسام . لقد وجدت على جميع جدران الجامعة والجدران الحالية في القاهرة شعارات مكتوبة من مثل « الأسلام دين

العالم » ، « القرآن أساس الدولة » ، « ايها المؤمنون احموا الوطن » . وهذه الظاهرة دليل ناطق على أن الدين قد انبعث على اثر الفوضى السياسية في السنة المنصرمة ، وأخذ يشارك في شؤون الدولة العملية . ففي جميع التغيرات التي كانت مصر ذاتها تستهدفها كان الدين يساهم مساهمة فعالة .

واليوم إذا مررتم خلال الشرق الأوسط ، ونظرتم نظرة تمحيص وتدقيق ، فستجدون ان ملاحظتي السابقة قد تحققت بتمامها ، وأن الدين اخذ ينبعث ويتبوأ مركزاً فعالاً في الحياة ، في حين كان كثير من الناس ، قبل الحرب العالمية الثانية ، يعتقدون بأن انبعاث الدين بهذا الشكل أمر مستحيل . لقد حدث في تركيا ، بعد وفاة كمال اتاتورك ، احياء للشعور الديني . على أن هذه النهضة الدينية لم تكن مجرد احياء لموروث ديني ماض ، وإنما كانت محاولة لتفسير الدين تفسيراً جديداً ، ولايجاد محل له في المجتمع التركي الذي كان قد أصبح ، إلى حد ما ، مجتمعاً علمانياً . وقد حدث الشيء نفسه في ايران . وان كان الدين الذي انبعث هنا هو ، إلى حد كبير ، الدين المحافظ . فبعد زوال رضا شاه والجماعة التي التفت حوله عاد علماء الدين ، (الملاي او الشيوخ) ، إلى احتلال مراكزهم في المجتمع ، كما يظهر من اهمية الحزب السياسي الذي يقوده الملا الكاشاني . وهكذا عادت المظاهر الدينية القوية تحتل من جديد مكاناً بارزاً في الحياة الإيرانية .

وهذا الانبعاث الديني يتمثل في امور بسيطة ، كازدياد الاهتمام بالأعياد الدينية . مثال ذلك اني في هذه السنة جلست يوم عيد المولد النبوي في القاهرة الى الراديو ، ولم استمع إلى منهاج طويل عن هذه الذكرى بالعربية فقط بل وإلى منهاج طويل ايضاً باللغة الانكليزية ، حسن الأخراج ، يشرح اهمية الرسالة ، والمثل العليا التي جاء بها النبي إلى العالم . لقد أصبح المولد النبوي ، في سنوات ما بعد الحرب ، عطلة متزايدة الأهمية بين العطل الرسمية في مصر . وإذا التفتم مرة اخرى إلى الانباء السياسية التي تعرضها الصحف الغربية بعناوين ضخمة ، وجدتم اثر الدين ، والاحزاب الدينية ، والزعماء الدينيين ،

والشعارات الدينية ، واضحاً متكرراً في الاضطرابات التي حدثت في العراق وايران ومصر . أقول ان كل هذه الأمور التي عرضتها هي دلالة سريعة على أنّ الدين ، لسبب من الأسباب ، قد عاد إلى مسرح الحوادث في الشرق الأوسط منذ سنة ١٩٣٩ ، وان الاتجاه العلماني قد خفت غلوائه . ولم يحدث للأسلام تفكك — حسبما كان منتظراً . وعلينا اليوم أن نأخذ الدين بنظر الاعتبار ، ونعيّره من الاهتمام أكثر مما كنّا نفعل قبل الحرب ، ولو اقتصر ذلك على اعتباره عاملاً اجتماعياً . على اني ، وقد قلت ما سبق ، يجب عليّ أن اوضح أن عودة الدين هذه لم تكن بالدرجة الاولى ، انبعاثاً ثقافياً . فلقد مرّ الأسلام ، كما مرت المسيحية ، خلال تحديات خطيرة .

وكانت إحدى استجابات العالم الغربي ، لتلك التحديات ، انه انجب مفكرين جددًا — مفكرين من امثال تيلتش ونيبور ، والمطران شين — حاولوا ان يوجدوا انماطاً من التفكير تساعد دينياً على أن يواجه تحديات عصرنا هذا . على اني لا اجد ، خلال هذه الفترة ، أي دليل على وجود ما استطيع ان اعتبره نهضة في التفكير الديني عند المسلمين . فالعالم العربي لم ينجب بعد امثال نيبور وتيلتش . ولم يصدر في السنوات الأخيرة ، في ما اعلم ، الا كتاب واحد يهدف بصورة مباشرة إلى معالجة هذا الموضوع الديني ، وهو كتاب قليل الأهمية .

لعلّ بعضكم تصفح في مجلة « العالم الإسلامي » (المجلد ٤٢ ، ص ٤٨ — ٥٥ ، كانون الثاني ، ١٩٤٢) المقال الذي كتبه زميلي في الجامعة الدكتور شون اوفر ، والذي يستعرض فيه اهم الكتب التي ظهرت باللغة العربية منذ بدء النهضة العلمية العربية . ويستند الكاتب في هذا المقال على آراء عدد كبير من الناس في العالم العربي ، ممن اجابوا عن اسئلة وجهها اليهم تدور حول هذا الموضوع . فقد وضع الكاتب قائمة تمثل ، في رأي قادة العرب اليوم ، الكتب الخمسة والعشرين المفضلة التي ظهرت في الفكر العربي الحديث . والمهم هنا انه ، باستثناء بعض الكتب القليلة التي ألفها طه حسين وعبد الرزاق قبل عام ١٩٣٩ ، لا يوجد كتاب واحد يواجه مواجهة جدية مشكلة الدين الفكرية في

العالم الحديث .

وهكذا يبدو لي انّ هذا الانبعاث الديني اليوم لا يؤلف ، في الدرجة الاولى ، انبعاثاً فكرياً . وليس هو محاولة لخلق فلسفة دينية جديدة ، كما انه ليس محاولة اخرى لتعيين موضع الدين بالنسبة للقوى التي تتغلغل في المجتمع الآن . وإنما هو ، في الحقيقة ، عبارة عن احياء للدين كعامل اجتماعي ، وكحزب سياسي ، وكجزء من كيان المجتمع . وحيثما تجدون الدين يعمل بنشاط ، ويبرز في الصحف بعناوين ضخمة ، فستجدونه بصفته قوة من هذه القوى الاجتماعية . انني اعتقد ما قلته آنفاً صحيح للسببين التاليين . الاول ان الديانات الشرقية بصورة عامة ، والأسلام بصورة خاصة ، هي عبارة عن قوة اجتماعية - سياسية فعالة . واطن أن هو غارت هو الذي قال ، في كتابه الجزيرة العربية ، بأن الأسلام ليس دولة دينية ، ولا هو دين للدولة ، وإنما الأسلام دين وهو في الوقت نفسه دولة . وعلى هذا فيكاد يكون من المحتم ان يستتبع كل احياء للشعور الديني احياء للدين بصفته قوة اجتماعية وسياسية . ان الوحي الذي يقرر وحدانية الله وزعامة الرسول ، يعين ايضاً الأهداف الاجتماعية والسياسية للمجتمع الأسلامي الاول .

أما السبب الثاني الذي يجعلني اعتقد بان هذه العودة إلى الدين تتخذ ، مبدئياً ، شكل الحركات الاجتماعية والسياسية ، فهو ان هذا الاحياء الديني إنما هو ردّ فعل لبعض مشكلات الشرق الأوسط ليس إلا ، ولا سيما ما حدث منها في النطاق الاجتماعي والسياسي . وعلى هذا فاني ارى في هذه المحاولة لاهياء الدين ، كقوة اجتماعية - سياسية ، سعي الشرق الأوسط لحل بعض هذه المشكلات ، حلاً ايجابياً ، أو على الأقل لمعارضتها والردّ عليها . وهكذا فمن أجل أن نفهم ما الذي يحدث للدين ، يجب علينا ان نلثفت الآن نحو تلك القوى التي كانت تملأ عقل الجمهور ، من سنوات الحرب وسنوات ما بعد الحرب ، وتخلق المشاكل القائمة اليوم ، ثم نسأل انفسنا : « ما هي علاقة هذه القوى بالدين ، وماذا كان تأثيرها على الاحياء الديني ؟ » .

كان العامل الاول الذي اكتنف عدداً كبيراً من مظاهر المجتمع الاخرى ، منذ عام ١٩٣٩ ، هو تجدد ضغط العالم الغربي السياسي ، وازدياد تدخله في شؤون العالم العربي . كانت عملية التوافق بين الغرب والشرق ، بين الحربين العالميتين ، على الرغم من بعض الصعوبات ، منطلقة في سيرها . فقد عقدت مصر مع بريطانيا معاهدة ١٩٣٦ ، وعقد العراق مع بريطانيا معاهدة ١٩٣٠ . وظهرت بوادر من الفرنسيين ، على الرغم مما كانوا يبدونه من تقاعس ، تدل على أنهم قد بدأوا يهيئون انفسهم للانسحاب من سورية ولبنان .

والراجح أنه لو لم تجتحم العالم الحرب العالمية لاستمرّ تكيّف الحياة الشرقية للاتجاهات الغربية دون توقف . ولكنّ الحرب نشبت ، وارجعت عملية التوفيق هذه خطوات واسعة إلى الوراء . فالحرب هي التي فرضت على الغرب ضرورة السيطرة من جديد على الشرق . وهي التي اقتضت ان تفرض على مصر حكومة معينة ، وأن تدخل الجيوش الاميركية والانكليزية إلى سورية ولبنان ، وتطرد الجيوش الفرنسية منهما . والحرب هي التي جاءت بالجيوش الروسية والاميركية والانكليزية إلى قلب ايران ، وادّت بالنهاية ، إلى خلع الشاه عن العرش . أقول ان هذه العوامل جميعاً هي التي ادّت إلى إعادة ضغط العالم الغربي على اقطار الشرق الأوسط . على أن هذا التاريخ لم ينته بانتهاء الحرب . فضغط العالم الغربي على البلاد العربية ما زال مستمراً ، سواء كان ذلك في هيئة الامم المتحدة ، او في الصراع ضدّ روسيا ، او في سبيل الدفاع عن المصالح الامبراطورية .

ويجب ألاّ تنسوا ، ونحن نقرر هذه الأمور ، اهمية خلق اسرائيل كظاهرة من ظواهر هذا الضغط الغربي . وليس المهم ان يكون هذا الأمر صحيحاً أو غير صحيح . انما المهم ان الأقطار المجاورة لاسرائيل تعتبر خلق هذه القضية دليلاً على تدخل الدول الغربية الكبرى من جديد في الشؤون الشرقية . ولقد خلقت هذه القضية لدول الشرق الأوسط ، كما نعلم جميعاً ، مشكلة من اكبر المشكلات السياسية . وهكذا فقد احدث الغرب بالواقع هذا الضغط المتزايد على دول الشرق الأوسط ، واخذ يتدخل في شؤونها الراهنة ، ويتغلغل

فيها ، ويعبث بها .

وكانت اولى النتائج المتخلفة عن تجدد هذا الضغط السياسي أن خسر الغرب ما كان لحضارته وثقافته من سحر في نفوس سكان هذه المنطقة . ومن كان منكم أباً أو أمّاً أو عالماً نفسانياً فانه يعلم بأن الطفل اول ما يشعر بشخصيته المستقلة عندما يبدأ بمعارضة أبيه أو أمه . فكلمة « لا » عظيمة الأهمية في تطور الشخصية ونموها . انني موجود لانك انت موجود . وانما انفعل لفعلك ، ويرتد انفعالي عليك . وهكذا فان الشرق الاوسط عندما بدأ بردته السياسية على العالم الغربي أخذ يتشكك ، اكثر مما تشكك في أي وقت مضى ، في سحر الانماط الغربية ، او في معنى الثقافة الغربية ، إذ اقترنت جميع هذه الأمور ، في نظر العرب ، بالضغط السياسي المتجدد .

وكانت النتيجة الثانية لهذا الصراع السياسي مع الغرب هي استنفار المقاومة المحلية ، وتوحيد قواها . إذ كيف يمكنكم ان تخرجوا البريطانيين من مصر إذا كنتم متفرقين ؟ يجب عليكم ان تستنفدوا كل قواكم ، وان تستكشفوا القوة الخليقة بايصالكم الى صفوف الشعب .

والنتيجة الثالثة أن هذا الضغط المتجدد أخذ يخلق بين جماعات كبيرة من الناضحين المتعلمين إرادة شعبية لم تجد الحكومات بدأً من أن تليي نداءها . وتتجلى هذه القضية بكل وضوح في ما حدث في مصر مثلاً . باستطاعة حكومة مثل حكومة الوفد أن تأتي إلى الحكم . ولكن ليس بإمكان اية حكومة ، اليوم ، أن تستمر في الحكم مدة طويلة ما لم توافق على اثاره المشكلة البريطانية ، وذلك لأن جماهير الشعب الذين لا يعرفون ، في الحقيقة ، شيئاً عن السياسة ، إنما يعرفون أنهم يريدون طرد بريطانيا من بلادهم . وعلى هذا فان اثر الناضحين من ابناء الشعب وهم الرجال الاميون والفلاحون في القرى ، إنما ينمو تحت عوامل الضغط الوطني .

لقد أعطى الدين اجوبة ملائمة عن هذه النتائج الثلاث التي تقدمت وهي : اضاعة الغرب احترامه عند العرب ، وضرورة خلق مقاومة محلية موحدة ،

• نزول الحكومات إلى صفوف جماهير الشعب . وذلك لان الدين يستطيع أن يقدم انماطاً للثقافة غير غربية ، وغير ديموقراطية . ذلك بانه ليس لغة فحسب ، وانما هو مجتمع ايضاً . واذ اخذت مكانة الغرب في الانحطاط كان لا بد من بعث الطريقة الشرقية ، أي المثل الدينية ، واحلالها محله . لقد كان الدين ، بحمد ذاته ، قوة عظيمة . ونحن نعلم جيداً أن المرء الذي يريد اثارة الناس ليس عليه إلا أن يتحدث عن الدين ، ويناقش قضاياها . فالدين ، والحالة هذه ، يمكن استخدامه كعامل موحد في النضال الوطني .

واخيراً فقد كان الدين هو العامل الجامع بين ابناء الشعب الذين لا يعرفون القراءة والكتابة ، ولا يعرفون شيئاً عن السياسة ، ولكنهم يعرفون شيئاً عن الدين . وعلى هذا فالدين قد يكون اداة صالحة لربط جمهور الشعب بقضية من القضايا العامة . واني لا اعتقد بأن هذه العوامل مجتمعة قد ولدت من الدين قوة سياسية انبعثت في « فدائيان اسلام » و « الأخوان المسلمين » و « شباب محمد » وفي سواها من الجماعات المنتشرة في كل مكان من الشرق الأوسط . وهكذا عاد الدين فظهر مجدداً على مسرح الحياة السياسية .

وفي الشرق الأوسط مشكلة اخرى تتصل ، كالمشكلة السابقة ، بانبعث هذه الظاهرة الاجتماعية والسياسية في الدين . فالى تجدد الضغط السياسي الغربي هذا ينبغي ان يضاف ابتداء من عام ١٩٣٩ ، الانحلال المتزايد في الاستقرار الداخلي؛ يقول احد المؤرخين المصريين ، في كتاب الفه عن نشوء الامبراطورية الفرنسية في شمال افريقيه ، ان الدول الاستعمارية الغربية ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، كانت تتوهم ان حل جميع مشاكل الشرق رهن باعطاء البلاد جـِـعات صغيرة من الحياة الدستورية . وعلى هذا فقد اعطيت جميع بلدان الشرق الأوسط مقادير محدودة من المفهوم الغربي للنظام البرلماني ، والحكومة المسئولة التي يرئسها رئيس وزراء ، وللنظام الحزبي ، تكفي لتعبيد الطريق أمام هذا النمط من الحياة الدستورية في الشرق الأوسط .

وان كل من يطالع تاريخ الشرق الأوسط ، منذ أن اخذ يتناول هذه الجرعات

ان غير من الحياة الدستورية ، يتحقق ان هذه الجرعات الدستورية لم تكن كافية ، او أن هذا الدواء لم يكن هو الدواء الناجح ، وذلك لأن الحياة البرلمانية في جميع اقطار الشرق الأوسط قد بدت فيها بواقع الأمر علامات "خطرة تنذر بالفشل الذريع . نعم انني اعرف عن الحياة البرلمانية في مصر اكثر مما اعرف عنها في الاقطار العربية الاخرى . الا انني اعتقد بأن القوى التي تعمل في مصر هي نفس القوى التي تعمل في أي قطر آخر من اقطار الشرق الأوسط . وما عليكم ، إذا اردتم ان تتحققوا من اختلال النظام السياسي ، إلا أن تتذكروا بانه ، منذ عام ١٩٢٢ ، لم تسقط اية وزارة في مصر لان البرلمان حجب الثقة عنها ، ومع ذلك فقد كان معدل عمر الوزارة سنة ونصف سنة . وفي الربيع الماضي "شاهدنا وزارة لم تستمر في الحكم غير اربع عشرة ساعة.

وقد عاينت هذه الحالة نفسها في العراق عندما كنت اعيش هناك ، وان لم تكن سرعة سقوط الوزارات هناك مثلها في مصر. ثم ان تتابع الانقلابات العسكرية في سورية دليل آخر على ان النظام السياسي نفسه يعاني اختلالاً ما . فهذه الجرعات الدستورية الصغيرة لم تكن غير كافية في مكانها فحسب ، بل ان الحكومات التي تخلفت عنها قد عجزت عن حل المشاكل التي واجهتها بعد الحرب . ومن هنا كان الانحلال الذي تخلف عن الفشل وخيبة الأمل .

تأملوا بعض هذه المشاكل : تواجه الحكومة المصرية مشكلة اخراج البريطانيين من مصر والسودان . وهذه مشكلة ينوء بها اولو العزم من الرجال ، وتواجه الأقطار العربية في الشرق الأوسط مشكلة اسرائيل التي خلقتها الغرب ، بالمساعدات الدولية والعون المالي الدولي . ثم فكروا في مشكلة الحكومة الإيرانية في صراعها مع شركة النفط الانكليزية - الإيرانية . وليس المهم في ذلك كله ان تكون هذه الحكومات على صواب او على خطأ في موقفها من هذه المشاكل ، إنما المهم ان هذه المشاكل - وهي المشاكل التي تخلفت عن الحرب - قد استعصت على الحكومات التي حاولت حلها فانهارت الواحدة بعد الاخرى ، وذلك لأن هذه المشاكل كانت تتجاوز طاقة تلك الحكومات التي تصدت لها .

ولم تكن هذه المشاكل عظيمة مستعصية على الحل فحسب ، بل ان الحكومات التي اوجدها النظام الدستوري كانت ضيقة الأسس ، وشديدة الاقتران بالطبقات الاجتماعية ذات النفوذ السياسي . وعلى هذا فعندما اجتاحت هذه الحكومات سيل التذمر الاجتماعي المتعالي ، اخذت اسسها تهتر وتميد . ونتيجة لما تقدم اخذ قلق الشبان يزداد من جراء افلاس جياتهم الحزبية ، وافلاس زعمائهم التقليديين ، كما اخذوا يشكون في اخلاص الحركات الوطنية التي تمثلت في حكومات لم تتوصل ، في النهاية ، إلى نتيجة ما . وهو امر يصدق ، بكل تأكيد ، على اقطار الشرق الأوسط التي عرفتھا .

وعلى هذا فقد قام الشبان ، وغير الشبان ايضاً ، بمحاولات لايجاد حركات اخرى يمنحونها ولاءهم السياسي ، ولايجاد بديل عن النظام السياسي القديم . ففي مصر كان يتحتم على من أراد أن يكون ذا شعبية ، ان يمنح صوته لحزب «الوفد» ، لان حزب الوفد هو «الحزب» كما أن «الحزب الديمقراطي» في القسم الجنوبي من الولايات المتحدة هو «الحزب» . ومتى تبين أن حزب الوفد غير قادر على مجابهة الموقف ، فماذا ينبغي للناس أن يفعلوا ؟

ولقد كان مثل هذا الفراغ الذي خلفه فقدان الولاء السياسي وانحلال الوثام الداخلي ، وتفكك الحكم الدستوري ، هو الذي أتاح لحركة جمال عبد الناصر في مصر ، بل ولحركات اخرى ، منها حركة الإخوان المسلمين ، وشباب محمد ، لأن تنمو وترعرع . فهذه الحركات قد جاءت إلى الشعب بديلاً عن ضروب اخرى من العمل السياسي . واني لعل علم بان عدداً كبيراً من الشبان في مصر قد انتموا إلى الإخوان المسلمين ليس لأنهم كانوا ضيقى التفكير ، وليس لأنهم يؤمنون كل الايمان بجميع ما يدعو له الإخوان المسلمون من مبادئ اسلامية وسياسية ، ولكن لأنهم لم يجدوا منظمة اخرى ينتمون اليها . لقد كانت منظمة الإخوان المسلمين هي البديل الوحيد للنظام الحزبي الذي اخفق في نظر اولئك الشبان . وعلى هذا فقد برز الدين وهو يحمل مشوقات جديدة ، ويعطي حلولاً جديدة للمشاكل الراهنة ، ويعطي لقسم كبير من الناس البديل الوحيد عن

الأنظمة الداخلية التي اخفقت في مواجهة عوامل التحدي التي برزت في فترة ما بعد الحرب .

أما العامل الثالث ، الذي تخلف عن فترة الحرب وفترة ما بعد الحرب ، واثراً في ظهور الدين في هذا الميدان ، فهو بروز المشاكل التي تحدت أهداف الحياة الوطنية . لقد مرّ ، هذه السنة ، على ذهابي إلى العالم العربي خمس وعشرون سنة . وعندما ذهبت إلى بغداد والموصل ومن ثمّ إلى سورية ولبنان ، وأخيراً إلى مصر ، لم يكن يحول في افكار قادة الحركة الوطنية اسئلة كثيرة عما يريدون أن يحققوه في بلادهم . كانوا يريدون ان يجعلوا بلادهم على نمط الغرب . كانوا يريدونها ان تكون بلداً كالولايات المتحدة او كبريطانيا او كفرنسا او كالسويد او كالمانيا . وذلك لان الأنظمة الاجتماعية والديموقراطية الغربية العامة ، في السنوات التي اعقبت الحرب العالمية الاولى ، كانت تتغلغل في هذه البلاد دون عائق ذي خطر . وكان يبدو بديهياً انه لو اتاحت الفرصة لهؤلاء الناس فسوف يحققون اهدافهم المنشودة . وكان هذا هو الاعتقاد السائد . وهذا ما جعل بعض الناس يقولون : « حسناً إذا لم نستطع ان نحققه بمعونة الاسلام ، فسوف نفعله بدون الاسلام . » ويجدر بنا أن نتذكر ان جميع الأهداف القومية قد تعرضت منذ عام ١٩٣٩ لتحديات كثيرة ، منها ظهور النازية والفاشية ، ثمّ ظهور الشيوعية . ولقد كادت الحركتان الاوليان ان تنجحا سياسياً . وهوذا روسيا ، اليوم ، تحقق نجاحاً سياسياً مرموقاً . وبناء على ما تقدم فان الثقة — لا سيما ثقة الأجيال — بالأنظمة السياسية التي نقرنها بالديموقراطية الغربية ، قد اخذت ، لأول مرة ، في الاضطراب .

وقد اقترنت إحدى ظواهر هذا التقلقل الذي أصاب النظام السياسي بالانبعاث الديني في البلاد العربية ، وان لم يظهر ذلك في ايران . وهذه الظاهرة هي خلق دولة اسرائيل . وذلك لسبب بسيط للغاية هو أن اسرائيل دولة دينية — سياسية ، مهما قلنا في تعريفها . وقد قال لي عدد كبير من اصدقاءني العرب والمصريين بصراحة : « لقد صفينا حسابنا معكم ، اذا كان باستطاعة اميركا

وبريطانيا ان تخلق دولة دينية في فلسطين ، فلم لا يكون لنا نحن المسلمين دولة دينية ؟» وعلى هذا ، فقد نتج من انشاء اسرائيل ، ومن الصراع ضد اسرائيل ، في فترة ما بعد الحرب اتجاه الى احياء الاسلام كهدف قومي جديد ، وكنظام حكومي . وما السعي لايجاد قانون مدني مبني على الشريعة الاسلامية ، أو على منهاج الأخوان المسلمين ، أو غير ذلك من الحركات ، الا محاولات واضحة ، تهدف إلى اقناع المسلمين ، الذين اخذوا يشكون في الحركات الوطنية القائمة ، بأنّ الاسلام هو البديل عن الشيوعية والديموقراطية الغربية ، وانّ الاسلام ، بناء على هذا ، يستطيع ان يملأ الفراغ الذي خلفته السنوات الأخيرة .

وأخيراً ، كانت هنالك فضلاً عن القوى الثلاث التي تكلمنا عنها ، تلك القوة التي نتجت عن التغير السريع المدمر في انماط الحياة الاجتماعية . وارى من الضروري ان استدعي انتباهكم إلى أن الانماط الاجتماعية في الشرق الأوسط قد تغيرت خلال العقود الثلاثة المنصرمة أكثر مما تغيرت خلال القرنين أو الثلاثة القرون الماضية . ولهذا التغير سببان . الاول هو ازدياد تغلغل العالم الغربي . لقد اكتشفت ، عندما كنت في الظهران ، منذ أكثر من سنة ، ان ازمة قد نشبت بين الدين ونظام التعليم . فالصلاة ، في ظل النظام الوهابي ، فرض واجب الاداء ، وعلى المرء ان يترك عمله في الساعة الثالثة ليؤدي فريضة صلاة العصر . وقد فتحت مدرسة جديدة ، عظيمة الأهمية ، تعد الشبان السعوديين للتخصص في هندسة النفط . وعندما حلت الساعة الثالثة ظهر جنود ابن جلوى على باب المدرسة واخذوا ينادون الطلاب : « هلموا أيها الشبان إلى الصلاة فقد حان وقتها » . وما كان من المعلم الأميركي ، وهو مهندس متصلب الرأي ، إلا ان قال لهم « حسناً أيها الطلاب . لا اعتراض لي إذا اردتم ان تصلّوا . ولكنكم لا تستطيعون ان تصلّوا ، وتتعلموا ، في الوقت نفسه ، تشغيل آلات النفط » . وبناء على هذا لم يسمح للطلاب بمغادرة المدرسة .

ووصلت القضية الى الملك بن سعود . فقال المعلم المهندس للملك ما معناه :

« ينبغي ، يا صاحب الجلالة ، ان تقرر وانهائياً ما تريدونه من هؤلاء الناشئين : هل تريدونهم ان يتعلموا تشغيل آلات النفط ، او كيف يؤدون الصلاة في اوقاتها . فهم لا يستطيعون ان يقوموا بالامرین معاً في وقت واحد . » لقد حدث هذا في صميم اشد الاقطار العربية ترمناً ومحافظة .

وادلى الملك ، بقراره الناصع ، قائلاً : « حسناً . اريد هؤلاء الناشئين أن يتعلموا كيف يديرون آلات النفط . وبامكانهم ان يصلوا بعد مغيب الشمس . » وهكذا أخذ النمط الاجتماعي يتغير نتيجة مداخلة الغرب . وما هذا المثال الذي ضربته إلا رمز لما يجري في العالم الإسلامي بسرعة متزايدة . وعندما تفكرون في الجندي الاميركي ، الذي اطلقت له حرية الانتقال في مصر ، وفي القرى المصرية ، تدركون ، عندئذ ، مقدار ما يصيب انماط الحياة الاجتماعية من تغير .

على أن تغير الانماط الاجتماعية لم يحدث بسبب البواعث الغربية المتزايدة وحدها وإنما حدث نتيجة البواعث الآتية من الشرق نفسه ايضاً . لقد نبهنا الدكتور كوراني الى أن قادة الشرق بدأوا يدركون بان البلاد التي تعاني الفقر والجهل والامية والمرض ، لا يمكن أن تكون في نفس الوقت بلاداً قوية سليمة مقتدرة محترمة في اعين العالم . وبناء على هذا فان قادة الحكومات اخذوا يضغطون باطراد في سبيل تغير الانماط الاجتماعية . وخير مثال على هذا ما فعله جمال عبد الناصر إذ قال : « ليس بامكان أي فرد أن يملك أكثر من مئتي فدان من الأرض . » حتى ان اطيان الملك السابق الواسعة ، وتبلغ مساحتها حوالي ٢٠٠,٠٠٠ فدان ، قد قسمت إلى مزارع صغيرة . وهكذا فقد حدثت تغيرات اجتماعية جذرية ، انطلقت من الشرق نفسه ، وأيدتها الحكومات . ومن قاعة الجامعة الاميركية في القاهرة ، انطلقت تلك « المؤسسة الثورية » ، التي انشأتها السيدة درية شفيق ، فقامت بالمظاهرة النسائية التي طوقت

البرلمان ، هاتفة : نريد حق التصويت للمرأة المصرية . وهذه حركة مصرية صميمة كما ترون .

وهذا الانحلال الذي لحق النظام الاجتماعي ، بتأثير التغلغل الغربي وجهود القادة الوطنيين ، من الطبيعي ان يثير الكثير من الاستياء والتدمر . فهو اولا يثير استياء الأغنياء الذين استملكوا الدولة اراضيهم ، وحررت من نفوذهم الرجال الذين كانوا يمنحونهم اصواتهم الانتخابية . ويشير ثانياً استياء المحافظين من المتدينين الذين يرون في الدين ، تحت تأثير العوامل السابقة ، النظام الاجتماعي الذي يحقق مطالب الحياة . وبناء على ما تقدم فقد ظهرت في العالم العربي كما ظهرت في ايران ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، حركات دينية واجتماعية تستهدف المحافظة على النظم الاجتماعية والتقاليد الدينية . وكانت هذه الحركات الدينية والاجتماعية تقوي بعضها بعضاً لتصدّ تيار التغيرات الجذرية التي يتعرض لها المجتمع . ان جميع هذه العوامل — تجدد الضغط السياسي الغربي ، وتغيّر الانماط الاجتماعية ، وتحدي الأهداف القومية ، وانحلال الاستقرار الداخلي — تشير إلى اتجاه واحد الا وهو احياء الدين كبديل عن النظام الاجتماعي — السياسي ، الذي كان ، حتى وقتنا الحاضر ، يعطي الشرق الأوسط طابعه المميز في العصور الحديثة .

أما بعد . فاوّد ألا تتصوروا أن ما قلته إنما يمثل كل التفكير الإسلامي في الشرق الأوسط ، أو يمثل اجماع المسلمين . فهناك عدد كبير من الناس لا يحبذون احياء الدين كبديل للقوى التي تكلمت عنها . ومما تجدر الاشارة اليه أن الحكومة المصرية الحاضرة لم تأخذ بمبادئ الأحرار المسلمين على الرغم من كل المساعدات التي قدموها لها . ان في غرفة العرض في معهد الشرق الأوسط (بواشنطن) نموذجاً من الاعلان المصور الذي وزعته الحكومة المصرية

على جميع القرى المصرية . وفيه صورة مسجد إلى جانبه صورة كنيسة ،
وقد كتب في اعلى الصورة « كلنا مصريون . » وتحتها صدر بيت من الشعر
لشوقي يقول فيه « الدين للديان جل جلاله... »

وإذا سألتكم ماذا تغير في الدين منذ عام ١٩٣٩ ، فإن الجواب لا بد من أن
يكون ان الدين قد ولد من جديد كقوة اجتماعية وسياسية . وعلى نسبة قدرة
الدين على الاستجابة لتحدي العصر الحاضر يتوقف في النهاية مصيره . فاما أن
يتوارى ويسير الشرق الاوسط في نهج علماني ، واما ان يولد في البلاد نظام
ديني جديد يهيمن عليها ويستقر فيها .

انبعاث الإسلام*

ف. س. ك. نور ثروب

ان التحول من دراسة ادب آسيا الهندوسية البوذية الطاوية (١) الكنفوشية ، إلى ادب الإسلام ، في نظر الدارس الغربي ، لشبيه بالانتقال من جو يغمره الضباب المنخفض المشبع بالرطوبة ، إلى طبقات الجو العليا حيث الصفاء والنقاء . فهناك يجد الغربي من آيات القرآن ومبادئ الإسلام ، ومن واقعية التعليم القرآني ووضوح الرسالة الإسلامية ، ما يتيح له قسطاً اوفر من راحة الوجدان ، وفهماً أجود لحقائق الأمور ، حتى لكأنه في جوه العادي وفي المناخ المكيف بحسب وضعه النفسي . وانه يرى ، لأول وهلة ، ذلك التشديد على الاعتبارات الخلقية من حيث نص القرآن على شرعيتها ؛ ففيه ان الله هو اله العدالة ، وليس لعباده مفرّ من الحساب .

وليس تفهم "هذا الاعتبار الانفعالي بالأمر العسير . فان غوامض الصوفية

* الفصل الثامن من كتاب The Taming of the Nations by F. S. C. Northrop (Now york, 1952)

(١) دين صيني ، من لفظة « طاو » الصينية ومعناها الطريق والمسلك والتمقل ، والفكرة الفلسفية الرئيسية فيها تدور حول التروي والتأمل الروحي والنخلة عن فكرة العنف والقوة ، كمسلك أو طريق يؤدي إلى الانبعاث . (المترجم)

البرهمية ، ومذهب الفناء ، والطاوية الصينية ، والمثالية الكنفوشية جميعها غريبة عن نظرة الغرب العامة إلى الأمور ، وعن طريقته الخاصة في التفكير . ومهما كان من بداهة التجربة الشخصية ، فلا بد للمرء أن يجد ، حالما يحول انتباهه عن الأشياء التي حوله ، وعن الموضوع الذي تركّز فيه انتباهه ، انه قد غدا فكرة مجردة شاملة في محيط الوعي ، تنتقل فيه ذاتيته المتحولة كعامل فاعل ، والأشياء المتحولة كامور منفعة ، تنقلًا طليقًا . وبخلاف ذلك الفكر الإسلامي ، فهو يجاري علم اليونان الذي يشدد على المعرفة الحقة من حيث هي معرفة مشروعة ، وينسجم مع التعليم اليهودي والمسيحي كما ينسجم الفكر الغربي بالذات مع هذين المصدرين . والواقع ان الاسلام قد ادى إلى الغرب ، عن طريق الجامعات العربية في الأندلس ، من مصادر العلم ومبادئ الاستنارة الفكرية الكثير مما جعله ما هو عليه في الوقت الحاضر . ولابداع فاليهودية والنصرانية والاسلام تحدرت ، عبر نموها التاريخي ، من اصول مشتركة . مع أن كلا منها قد اضافت الى هذه الأصول المشتركة عناصر تفردت بها . فهناك والحالة هذه جبهتان : احدهما تضم العالم اليوناني العبراني النصراني الاسلامي ، والثانية تشمل التراث الآسيوي . لذلك كان الانتقال من الشرق الاقصى الآسيوي إلى دنيا الاسلام ، في نظير المفكر الغربي ، بمثابة الرجوع إلى الجو الأهلي ، بالرغم مما في هذا الانتقال من المفارقات .

وهذا الانتقال من الشرق الغامض إلى الغرب الواضح ، اكثر ما يتجلى في المقدمة التي كتبها الطّيف حسين للقصيدتين الموسومتين بـ « الشكوى » و « الجواب » اللتين نظمهما اقبال ، الشاعر الهندي المسلم ، والمجامي السياسي والفيلسوف القانوني ، صاحب الفضل الاكبر في قيام دولة باكستان ؛ قال كاتب المقدمة :

« ان رابندراناث طاغور ومحمد اقبال ، نظير لشعراء البرناسيين ، » قد تريعا على عرش الأدب الهندي والباكستاني سنين كثيرة في عصر واحد . وكان كل منهما يرمز إلى عبقرية القوم الذين نبغ فيهم »

لقد كان كل منهما هندياً يعيش في ظل الحكم البريطاني ، وكان يشعر أن هدفه الأول في حياته إنما هو التأليف بين معتقداته الدينية الخاصة وحضارة قومه من جهة ، وبين عقائد الغرب ومنازعة الفكرية ومقتضيات حضارته من جهة أخرى . لكن طاغور كان هندياً هندوسياً من مقاطعة بنغال ، في حين كان اقبال هندياً مسلماً من لاهور في البنجاب . ومع ذلك فقد وجد ألفت حسين نفسه مضطراً إلى أن يقول مستأنفاً :

« ولكن عبقرية طاغور وعبقرية اقبال قلما تلتقيان على صعيد مشترك . إذ كان بين الاثنين فوارق جذرية ، فاقبال لم يكن شاعراً وفيلسوفاً فحسب ، بل أكثر من ذلك بكثير — كان شارحاً للشرائع المقررة التي كان اجراء احكامها في الحياة مما ينهض بامم ويطيح باخرى . وكان شعره وليد الدرس العميق لهذه الشرائع ، والتفكير الطويل في احكامها . (٢) »

ونحن الان على صعيد غربي ، لان هذا المفكر المسلم انما يحدثنا ، من على ارض الهند ، بلغة اهل الغرب . ولكي نتفهم كلتا الامتين وكلا الشعيرين ، ينبغي لنا ان نعتبر كل ظاهرة من هذه الظواهر مثلاً لشرعية مقررة . وعلى ذلك يستأنف ألفت حسين كلامه عن اقبال قائلاً :

« وكان هاديه في هذا البحث القرآن الكريم ... والقرآن مغاير لاي كتاب منزل آخر في الوجود ... إذ ليس فيه ما لا ينسجم مع تقدم التفكير العلمي ، فكل ما في الكون خاضع لشرعية مقررة ، سواء في ذلك الذرات البالغة في الدقة ، ونظم الكواكب البالغة في التعقيد ، حتى الانسان ليس بمستثنى من احكامها ، لكنه المخلوق الوحيد الذي اولاه خالقه نعمة الارادة . بحيث غدا خضوعه للشرعية خضوعاً واعياً لا آلياً . (٣) »

وهذا الدور الذي تلعبه حرية الاختيار والقبول في حياة الفرد الخاصة ، هو الاعتبار الأساسي الذي يقوم عليه الفكر الديني والسياسي في فلسفة اقبال جملة . وهو من هذه الناحية يتجاوب مع صميم حركة التحرر البروتستانتية الديمقراطية في الغرب . فهو — بكلمة موجزة — في تشديده على الشرعية ، ينحون نحو قدماء

اليونان والرومان ، لكنه في تشديده على اهمية الاختيار الانساني الخاص ، ليس في قبول هذه الشريعة وحسب ، بل وفي اصلاح تفاصيل موجباتها التقليدية البالية ايضاً— وذلك من اجل أن يلائم بين روح الشريعة ، وحاجات العصر واوضاعه الراهنة — هو اقرب الى أن يكون بروتستانتيّاً متحرراً يفكر تفكيراً عصريّاً .

ولم يكن ذلك على سبيل الاتفاق ، لان اقبال لم يقنع بان عاش حسب تعاليم القرآن ، واهتدى بهديه ، ووضع مؤلفاً قيماً في نشوء الفكر الفلسفي الاسلامي في ايران ، بل قد تتلمذ في شبابه للفيلسوف الانكليزي ماكتفرت Mc Taggart . والواقع ان تشديد ماكتفرت على اهمية الروح الانسانية الفردية ، كان ذا تأثير بالغ في شعر اقبال وفلسفته ، وفي نهجه السياسي فكراً وعملاً . وفضلاً عن ذلك فقد اطلع على مذاهب اعلام الفلسفة الغربية ، من فلاسفة اليونان ومن الفلاسفة المعاصرين ، واقتبس منهم جميعاً — على ما بين هويته وانشتين من اختلاف في شرح نظرية النسبية — في توفيقه بين القيم الاسلامية والغربية . فهوذا رجل ، عاش في ظل الحكم البريطاني في منطقة البنجاب في صميم الهند ، يفكر ويكتب بلغة الغرب العلمية ، مستخدماً تعابير دينية فلسفية هي من وحي الاسلام . وتبلغ فلسفته تمامها في كتابه « تجدد الفكر الديني في الاسلام » حيث يستمد فكره من الاستاذ الاميركي هوكنج Hocking ، كما يستمدّها من اعلام الفكر وكبار المؤلفين في اوروبا ودنيا الاسلام .

إن كمال اتاتورك ، الزعيم التركي الكبير ، لم يكن وحده رائد الانبعاث الاسلامي في العصر الحاضر ، بل لقد كان في الباكستان — وهي اكبر دولة اسلامية — مفكر وسياسي ومتشرع من وزن اقبال . فحسنا نفعل ، والحالة هذه ، ان نحن حاولنا تفهمه ثم واصلنا السير خطوة خطوة ، في تضاعيف الافكار التي قادت زملاءه واتباعه من مسلمي الهند نظير جناح ، إلى انشاء دولة الباكستان ، وإلى تصور الدور الذي ينبغي للاسلام أن يلعبه في العالم المعاصر الذي كان اقبال يواجهه . وخير ما يوصلنا الى هذه الغاية الالتفات إلى قصيدتيه « الشكوى » و « الجواب » ، وقد سبقت اليهما الإشارة في ما ذكر عن

مقدمة الطّف حسين .

فالقصيدۃ الاولى لا تخلو من ايلام ، لانها بمثابة شكوى من العزة الالهية .
اما الجوى الذي انبثقت منه هذه القصيدة فيجوز ان يوصف بما يلي : هو ذا اقبال
مستقر في مكتبه في مدينة لاهور الاسلاميه ، وفي جواره القريب والبعيد هندوسيون
يعبدون الأصنام وما تمثله من الوف الآلهة . أما هو فمؤمن بالقرآن مخلص
لتعاليمه . وقد تعمق في درسه وغاص في محتواه حتى غدا من جوهر نفسه
وصميم روحه . وقد اتيج له إلى جانب هذا ان يتجول في انحاء اوربا . وكان
اقبال يرى ، خارج مكتبه ، من المساجد والحصون ، نظير ما كان يشاهد من
المباني التذكارية في دلهي وأغرا وحيدر اباد ، بل وفي بنغال شرقاً — تلك المباني
التذكارية التي ترمز الى الانتصارات التي احرزها في الهند اربعة من الأباطرة ،
لعلهم من اعظم من انجبتهم السلالات المالكة في اية مدينة من مدنات العالم .
هوؤلاء المغول العظماء حكام الهند السابقون ، هم الذين بنوا الحضارة الهندية
الاسلامية ، وتعهدها حتى ازهرت واثمرت على يدهم ، فاذا هي حضارة
رائعة خلقة . وهذه المساجد والحصون — وعلى الاخص « تاج مهال » المنقطع
النظير — لا تمثل الا جانباً من عظمة تلك الحضارة التي تبدو بازائها حضارة الهند
البريطانية عادية باهتة ، بل « خاماً » بالمعنى التجاري الحرفي ، وذلك بالرغم
مما كان يزهبه نائب الملك البريطاني في الهند في ملبسه ومظهره . ومع ذلك كله
فقد كان المسلمون الهنود في ظل الحكم البريطاني ، يعيشون كالعبيد ، يستعطفون
اسيادهم البريطانيين السماح لهم بان يفعلوا كيت وكيت ، بل وان يسمحوا لهم
بان يكونوا مسلمين يتجاوبون مع الذات الاسلامية . ويستعيد اقبال ذكرى دراساته
واسفاره في اوربا حيث اطلع على خير ما نشر في حقول العلم والفلسفة والدين
مما قدمته اليهودية والمسيحية والفكر الغربي المستنير الحديث . فقد اوغل في
تأمل هذا النتاج ، وتمثله اتم تمثّل ، ولاعم بينه وبين ذاتيته . ولكنه وجده ناقصاً
ومقصراً عما في التعليم الاسلامي الصحيح من التبصر الباطني ، والتأمل الروحي ،
والتبحر العلمي والفلسفي . اما علة هذا التقصير فيكشفها في كتابه « تجديد الفكر

الديني في الإسلام » حيث يقول :

« ان الانسانية لفي حاجة اليوم إلى ثلاثة امور : اولها تفسير روعي حقيقة العالم ، وثانيها تحرير روعي لذات الفرد ، وثالثها ايجاد نظام من المبادئ العالمية توجه تطور المجتمع الانساني على صعيد روعي ... ان فلسفة اوربا المثالية لم تصبح يوماً عاملاً فعالاً في حياتها العملية ، فاسفرت عن ذاتية منحرفة تحاول تحقيق نفسها عن طريق ديمقراطيات متنافرة متباغضة .. صدقوني ان اوربا اليوم هي اكبر عقبة في سبيل التقدم الاخلاقي في حياة الانسان » (٤)

والسبب الجذري الذي يعتبره مسؤولاً عن هذا الانحراف هو البون الشاسع الذي يفصل في المسيحية بين تعاليمها المثالية وحياة معتنقيها اليومية . وهذه الظاهرة اوضح ما تكون في مذهب لوثر البروتستاني ، لكنها تصدق كذلك على الكثلركة، ويستأنف من ثم قائلاً :

«ولا ينبغي أن نغفل عن الدرس الذي نتعلمه من حركة لوثر في قيامها ونتائجها ، فان النظر الدقيق في التاريخ يرينا ان حركة الاصلاح كانت في اساسها حركة سياسية ، وأن النتيجة الصافية التي اسفرت عنها الحركة الاصلاحية في اوربا كانت احلال النظم الأخلاقية القومية محل النظم الأخلاقية المسيحية العامة (نظير تعريف الخير على أساس المبادئ العالمية ، من حيث هو كذلك لجميع الناس على اختلاف العرق والعقيدة والقومية) ، بصورة تدريجية .. فالرجل الحديث لم يعد ، من ثم ، يعيش حياة مشبعة بالعاطفة الروحية — اي حياة داخلية — لكنه صار يعيش على صعيد الفكر في نزاع صريح مع نفسه ، وعلى صعيد الاقتصاد والسياسة في خصام حاد مع الآخرين » (٥)

لقد قصد اقبال ، في رحلاته عبر اوربا ، إلى مدينة قرطبة في اسبانيا ، وزار جامعتها التي حملت إلى اوربا الكثير من الفكر اليوناني العلمي والفلسفي ، الذي نقله اليها مفكرو العرب المسلمون ، الذين تعهدوه بعد انحلال حضارة اثينا ، ان هذه الذكريات التي كانت تجول في مخيلته ، وهو جالس في مكتبه في لاهور ،

جعلته يتساءل ، كما كان يتساءل كل مسلم مفكر في الهند البريطانية : علام نحن المسلمين ، اصحاب الفضل الأكبر في وصول هؤلاء الغربيين المسيحيين ، الذين تثقفوا بعلوم اليونان ، إلى ما هم عليه الآن من تقدم ورقي ، خاضعون لهم ، تابعون لحكمهم ؟

إن جميع المباني الأثرية الضخمة ، والمآثر الحضارية الرائعة المنتشرة من حدود جبال البرانس في اوربا الاسبانية ، إلى اطراف خليج البنغال ، قد انشأها المؤمنون من أجل الله ، فكان جزاؤهم المذلة في كل مكان ، والخضوع للمسيحيين البريطانيين شأنهم هنا في لاهور . فلماذا يخذل الله المسلمين ، وهم أمته ، بعد كل ما عملوه لنشر مجده في هذه الدنيا ؟ هذا هو موقف اقبال في قصيدته « شكوى » وهذا بعض ما قاله فيها :

« قد كان هذا الكون قبل وجودنا	روضاً وازهاراً بغير شميم
والورد في الاكمام مجهول الشدي	لا يرتجى وردٌ بغير نسيم ،
بل كانت الأيام قبل وجودنا	ليلاً لظالمها وللمظلوم .
لما اطل محمد زكت الربى ،	واخضر في البستان كل هشم
واذاغت الفردوس مكنون الشدى	فاذا الورى في نضرة ونعيم

« من قام يهتف باسم ذلك قبلنا ؟	من كان يدعو الواحد القهارا ؟
عبدوا تماثيل الصخور وقدموا	من دونك الاحجار والاشجارا
عبدوا الكواكب والنجوم جهالة	لم يبلغوا من هديها انوارا
هل اعلن التوحيد داع قبلنا ،	وهدى الشعوب اليك والانظارا ؟
كنا نقدم للسيوف صدورنا	لم نخش يوماً غاشماً جبارا ...

« من ذا الذي رفع السيوف ليرفع	اسمك فوق هامات النجوم منارا ؟
كنا جبلاً في الجبال وربما	سرنا على موج البحار بحارا
بمعابد الافرنج كان أذاننا	قبل الكتائب يفتح الامصارا

لم تنسَ افريقيا ولا صحراؤها
وكان ظلّ السيف ظلّ حديقةٍ

سجداتنا والارضُ تقذفُ نارا
خضراءَ تُنبِت حولنا الازهارا ...

«من غيرُنّا هدمَ التماثيلَ التي
حتى هوتُ صورُ المعابدِ سجّداً
ومَنّ الأولى حملوا بعزمِ اكفهم
أمنّ رمى نارَ المجوسِ فأطُفئتُ ،
ومَنّ الذي بذل الحياةَ رخيصةً

كانت تقدسها جهالاتُ الورى
لجلالِ مَنّ خلقَ الوجودَ وصورا؟
بابَ المدينةِ يومَ غزوةٍ خيبراً؟
وابان وجهَ الحقِ ابلجَ نيراً؟
ورأى رضاك اعزّ شيءٍ فاشترى؟

«رُحماكَ ربّي هل بغيرِ جباهنا
كانت شغافُ قلوبينا لك مصحفاً
إن لم يكن هذا وفاءً صادقاً ،
ملاً الشعوبَ جناتها وعصاتها :
فاذا السحابُ جرى سقاها غيثه ،

عُرف السجودُ ببيتك المعمور ؟
يحوي جلالَ كتابك المسطور
فالخلقُ في الدنيا بغير شعور
من ملحدٍ عاتٍ ومن مغرور
واختصّنا بصواعقِ التدمير

« لك في البرية حكمةٌ ومشيةٌ
إن شئتَ اجريتَ الصحارى أنهرأ ،
ماذا دهى الاسلامَ في ابناؤه
فثراؤهم قفر ، ودولة مجدهم
عاقبتنا عدلاً ، فهب لعدونا

اعيتَ مذهبها اولى الالباب
او شئتَ فالانهارُ موجُ سَراب
حتى انطوا في محنةٍ وعذاب ؟
في الأرض نهب ثعالب وذئاب .
عن ذنبه في الدهر يوم عقاب » (٦)

هذه هي شكوى المسلم المعاصر إلى الله . أما جواب الله عليها ، فقد اورده
اقبال في قصيدة « جواب » حيث قال :

« وقيل هو ابنُ آدمَ في غرورٍ
لقد سجدتُ ملائكةً كرامٍ
يظنّ العلمَ في كيفٍ وكمٍ

تجاوزَ قدرهُ دون ارعواء
لهذا الخلقِ من طينٍ وماء
وسرّ العجزِ عنه في انطواء

وملءُ كؤوسه دمعٌ وشكوى وفي انغامه صوتُ الرجاء
فيا هذا لقد أبلغتَ شيئاً وإنْ اكثرتَ فيه من المراء

« عطايانا سحائبُ مرسلاتُ ولكنْ ما وجدنا السائلينا
وكل طريقنا نورٌ ونور ولكنْ ما رأينا السالكينا
ولم نجد الجواهرَ قابلات ضاءَ الوحي والنور المينا
وكان ترابُ آدمَ غيرَ هذا ، وإن يكُ أصلهُ ماءً وطينا
ولو صدقوا - وما في الأرض نهر - لأجرينا السماءَ لهم عيونا

« وانخفضنا لملكهم الثريا وشيدنا النجومَ لهم حصونا
ولكنْ ألدوا في غير دينٍ بنى في الشمس ملكَ الاولينا
تراثُ محمدٍ قد أهملوه فعاشوا في الخلائقِ مُهمَلينا
تولّى هادمو الاصنامِ قدماً فعاد لها اولئك يصنعونا
اباهم كان « ابراهيمُ » لكنْ ارى امثال « آزر » في البنيانا

« وفي اسلافكم كانت مزايا بكلِّ فمٍ لذكرها نشيد
تضوع شقائقُ الصحراءِ عطراً برياًها ، وتبتسم الورود
فهل بقيت محاسنهم لديكم فيجملُ في دلالكم الصدود ؟
لقد هاموا بخالقهم فناءً فلم يُكتبْ لغيرهم الخلود
وكوثر أحمدُ منكم قريبٌ ولكن شوقكم عنه بعيد « (٧)
والحق ان الله لم يتغاضَ عن المسلمين الذين اندعوا قصر الحمراء وتاج مهال
وحصن لاهور ومسجدها الذي يعد من اكبر وافخم مساجد الدنيا ، ولكن
لابد من القول :

« لقد ذهب الوفاءُ فلا وفاءُ وكيف ينال عهدي الظالمينا ؟
إذا الايمانُ ضاع فلا أمانٌ ، ولا ديننا لمن لم يحيِ ديننا ،

فقد جعل الفناء لها قرينا :
ولن تبنا العلى متفرقينا
ولولا الحاذية ما بقينا

ومن رضي الحياة بغير دين
وفي التوحيد للهمم اتحاد ،
تساندت الكواكب فاستقرت

وانتم كالطيور بلا وكور
ليدركم ، وانتم في غرور
وانتم في القطيعة والنفور
لدى الاحفاد مدعاة الظهور
إذا سمعوا بتجار القبور .

« غدوتم في الديار بلا ديار
وكل صواعق الدنيا سهام
اهذا الفقر في علم ومال
وبيع مقابر الأجداد اضحى
سيعجب تاجرو الاصنام قدماً

على نهج الهداية والصواب ؟
وفي اخلاقهم يتلى كتابي
بناة المجد والفن العجاب ؟
سوى شكوى اللغوب والاكتئاب
فما غدّه سوى يوم العذاب .

« من المتقدمون إلى المعالي
ومن جبهاتهم انوار بيتي
اما كانوا جدودكم الاوالي
وليس لكم من الماضي تراث
ومن يك يومه في العيش يأساً

بمجد لا يراه النائمونا ؟
وضيقت تراث الاولينا
ويُسعد بالرقى الحاملونا ؟
يكون حصادها للزارعينا ؟
فهل بقي الكليم بطور سينا ؟

« اتشكو أن ترى الاقوام فازوا
مشوا بهدى اوائلكم وجدوا
أُبحرم عامل ورد المعالي
أليس من العدالة أن ارضي
تجلي النور فوق الطور باق

يوحدكم على نهج الوثام ؟
منار للاخوة والسلام
إله واحد ربّ الأنام

« الم يُبعث لأمتكم نبي
ومصحفكم وقبلتكم جميعاً
وفوق الكل رحمن رحيم

فما لنهار ألفتكم تولي
وحسن اللؤلؤ المكنون رهن
وامسيتم حيارى في الظلام ؟
بصوغ العقد في حسن النظام

« ارى الفقراء عبّاداً تقاةً
هم الأبرار في صوم وفطر
وليس لكم سوى الفقراء ستر
أضلت أغنياءكم الملاهي
واهل الفقر ما زالوا كنوزاً
قياماً في المساجد راكعينا
وبالأسحار هم يستغفروننا
يواري عن عيوبكم العيونا
فهم في ربيهم يترددونا
لدين الله رب العالمينا

« جهاد المؤمنين لهم حياة
عقائدهم سواعد ناطقات
وخوف الموت للأحياء قبر
ارى ميراثهم اضحى لديكم
وليس لوارث في الخير حظ
ألا إن الحياة هي الجهاد
وبالاعمال يثبت الاعتقاد
وخوف الله للأحرار زاد
مضاعاً حيث قد ضاع الرشاد
إذا لم يحفظ الارث اتحاد

« اريكة قيصر وسرير كسرى
وانتم تطمحون إلى الثريا
تضيعون الاخاء وهم اقاموا
طلبتم زهرة الدنيا وعدتم
وكان لديهم البستان محضاً
قد احتميا بملكهم العميم
بلا عزم ولا قلب سليم
صروح اخائهم فوق النجوم
بلا زهر يضرع ولا شميم
وهم اصحاب جنات النعيم

« يعيد الكون قصّتهم حديثاً
فكم نرخوا عن الاوکار شوقاً
ويأس شبابكم ادمى خطاهم
هي المدنية الحمقاء القت
وينشئ من حديثهم الفنوننا
إلى التحليق فوق العالمينا
فطنوا فيه بالدين الظنوننا
بهم حول المذاهب حائرنا

لقد صنعت لهم صنم الملاهي لتحجب عنهم الحرم الامينا « (٨)
وكان اقبال في عهده السابق قد وقع تحت تأثير فكرة الشمول البرهمي،
الهندوسي حين كاد يجعل منه متصوفاً شرقياً ، وقد تجلى ذلك في قوله :

« هي النار الجديدة ليس يُلقَى	لها حطبٌ سوى المجد القديم
خذوا ايمان ابراهيم تنبت	لكم في النار روضات النعيم
وينزكو من دم الشهداء وردٌ	سنيّ العطر قدسيّ النسيم
ويلمع في سماء الكون لونٌ	من العناب مخضوب الأديم
فلا تفرع إذا المرجان اضحى	عقوداً للبراعم والكروم « (٩)

وهنا يأخذ اقبال في اظهار اهمية الدور الذي تلعبه حرية الارادة في حياة
الفرد فيقول :

« فكم زالت رياضٌ من رباها	وكم بادت نخيلٌ في البوادي
ولكن نخلةً الاسلام تنمو	على مر العواصف والعوادي
ومجدك في حمى الاسلام باق	بقاء الشمس والسبع الشداد
وانك يوسفٌ في اي مصر	يرى كنعانه كل البلاد
تسير بك القوافل مسرعاتٍ	بلا جرسٍ ولا ترجيعٍ حادي

« ضياؤك مشرقٌ في كل ارضٍ	لانك غيرٌ محدود المكان
بغت أمم التار فادركتها	من الايمان عاقبة الامان
واصبح عابدو الاصنام قدماً	حماة الحجر والركن اليمان
فلا تجزعٌ فهذا العصر ليل	وأنت النجم يشرق كُلاًّ آن
ولا تخش العواصف فيه وانهب	بشعلتك المضيئة في الزمان

« أعدد من مشرق التوحيد نوراً	يتم به اتحاد العالمينا
وانت العطر في روض المعالي	فكيف يعيش محتبساً دفيناً ؟
وأنت نسيمه فاحمل شذاه	ولا تحمل غبار الحاملينا

وأرسل شعلة الايمان شمساً وصنع من ذرة جبلاً حصينا
وكن في قمة الطوفان موجاً ومزناً يمحط الغيث الهتونا « (١٠)

هكذا نجد العاطفة الإسلامية تنصهر في قوى الاسلام ودوافع انبعائه ،
فيتضح لنا من ثم ، لماذا افتتح اقبال مقدمة كتابه « تجديد الفكر الديني في
الاسلام » بهذه العبارة : « القرآن كتاب يولي العمل من الاهتمام اكثر مما
يولي الفكرة » .

غير أن اقبال كان اكثر من فيلسوف ممتحن تخرج في جامعة كامبردج وجامعة
مونينغ برتبة دكتور في الفلسفة . انه كان شاعراً عظيماً ، مما دعا رابندرانات
طاغور لان يكتب عنه على اثر وفاته في ٢١ نيسان سنة ١٩٣٨ : « ان الهند قد
فقدت بفقد اقبال شاعراً احرز شعره شهرة عالمية واسعة (١١) . ولم يكن اقبال
ذلك الفيلسوف والشاعر فحسب ، بل كان الى ذلك — محامياً درس المحاماة في
انكلترا ، وفي سنة ١٩٠٨ تخرج في معهد « لنكولن إن » . وقد بلغ من سمو
المكانة في المحاماة والسياسة ان منحه ملك بريطانيا رتبة الفروسية ، مع انه كان
احد زعماء الهند الإسلامية الذين قادوا الحركة الاستقلالية في وجه حاكم
الهند البريطاني .

وفي ١٥ آب (اغسطس) سنة ١٩٤٧ حققت الباكستان والهند كل منهما استقلالها
السياسي الخاص وكان اقبال هو الذي تزعم الحركة الاستقلالية منذ ١٩٣٠ ، وعين
لمجتمعه الإسلامي في الهند المبدأ الذي على أساسه يسوغ للمسلمين القبول بشروط
الاتفاق . وكان قبل ذلك قد امتلك قلوبهم ، وغدا من أجل مرشديهم وابرز
قادتهم . ولقد كان اقبال بين سنة ١٩٢٥ و ١٩٢٨ عضواً في مجلس البنجاب
التشريعي ، وفي ٢٩ كانون الاول (ديسمبر) سنة ١٩٣٠ القى خطبة الرئاسة في مؤتمر الرابطة
الإسلامية العام في الهند ، وذلك في مدينة حيدر اباد . وكانت هذه الرابطة
تستهدف تحقيق استقلال الهند شأن حزب المؤتمر الذي كان يتزعمه غاندي
ونهر ، ولكنه في الوقت الذي كان فيه حزب المؤتمر يسعى الى انشاء الاستقلال
على اساس سيادة سياسية موحدة ، تقوم على فلسفة ثقافية موحدة — اما على

غرار الديمقراطية الغربية العلمانية التي كان نهرو يدعو إليها ، او على نهج هندوسي ، اقرب إلى الصوفية الآسيوية منه إلى العقلانية الآرية ، كما في نظام المهاتما غاندي — لم يكن النظام السياسي المرجو قد تقرر شكله نهائياً عند المسلمين ولا الأصول المدنية التي ينبغي ان تقوم عليها الحياة في الهند الجديدة . وكان اقبال اسبق المفكرين الى تفهم حرجة الوضع الذي يواجه المجتمع الإسلامي وحضارته في الهند الإسلامية .

والذي بدا له ان قيام دولة علمانية في الهند المستقلة ، على غرار الديمقراطية الحديثة المتحررة في الغرب ، قد يؤدي إلى تدمير العرف الاجتماعي والعقيدة الدينية والايمان الصحيح في المجتمع الإسلامي جملة ، إذ أن الهندوس — وهم يبلغون ضعفي عدد سكان الهند في أقل تقدير — لا بد من ان يستولوا على الوضع متى قام استقلال الهند على أساس السيادة السياسية الموحدة . وقد تحقق اقبال كذلك أن الأساس الهندوسي الأهلي الذي وضعه غاندي للدولة الهندية الحديثة بالغ الأثر ، بحكم سلبيته ، في زحزحة الحكم البريطاني من الهند ، لكن هذه الفلسفة السياسية القائمة على المثالية الصوفية السلبية ، قد تكون غير ملائمة لبناء الدولة الهندية القومية الحديثة . والواقع أن اقبال ، إذ عاين ذلك المكان الفريد الذي يضم مختلف الأسر في مجتمع هندي هندوسي ، شك في أن تتمكن الهند متى قدر لها أن تستقل وتقوم على الأساس الغاندي الهندوسي ، من تحقيق صعيد مشترك للولاء الاجتماعي خارج الأسرة الآسيوية والمجتمع القروي ، الأمر الذي لا يتم بدونه بناء الأمة الحديثة . بل قد تجلى له ما هو أشد من ذلك وخطر ، وهو ان هذه النزعة الهندوسية لا تشمل على مثالية غاندي الصوفية الآسيوية الصرفة فحسب ، بل وعلى العامل الآري الذي يقوم على النظام الطبقي ، ونظام تعدد الأمارات المؤيد بالنفوذ السياسي الفردي ، كما يتجلى في سلطان الأمارات الهندية الغربية التي تبلغ الخمس مئة عدداً . وبناء عليه لم يتضح له كيف يستطيع بناء هند حديثة ، متجاوبة مع الحركات الديمقراطية الشعبية في العالم ، على أساس مدني مستقدم من الديمقراطية الغربية الحديثة ، في حين يؤلف الهندوس فيها

الأكثريّة الساحقة من السكان . لذلك بدا لاقبال أن الهند الحديثة سواء أعتمدت النظام النيابي حسب حكومة البانديت نهرو العلمانية ، أم حسب حكومة غاندي الدينيّة الصوفيّة ، فإن الأمر منته حتماً إلى اخفاق الحضارة الاسلاميّة التي يمثلها مئة وعشرون مليوناً من الهنود المسلمين ، في الدور الذي يحق لها ان تلعبه في حياة الهند الجديدة .

وعليه فقد استنتج مما تقدم أن المجتمع الإسلامي في الهند يواجه قضية خطيرة لم يتحسسها بعد افراد هذا المجتمع . يمكن لهم في حلها أما الحياة الكريمة او الموت الأكيد ، ولذلك قال في خطبة الرئاسة التي افتتح بها مؤتمر الرابطة الإسلاميّة سنة ١٩٣٠ ما ترجمته :

« إياكم أن تظنوا ان العضلة التي اشير اليها معضلة خيالية وهمية ، وإنما هي معضلة حية واقعية قد دبّرت من أجل ان تعصف بالاسلام من حيث هو نظام للحياة وللقيم الخلقيّة . وعلى الحل الصالح لهذه المعضلة وحده يتوقف مستقبلكم كوحدة حضارية اقليمية في الهند . فالاسلام لم يجد نفسه قبل الآن تجاه تجربة اعظم من هذه التي يواجهها اليوم . نعم ، ان للناس ان يفسروا المبادئ الاساسية التي يقوم عليها نظامهم الاجتماعي ، ولهم ان يعدّلوه او يرفضوه ، لكن يتحتم عليهم ان يطيلوا التأمل في ما هم مقدمون عليه قبل ان يقدموا على محاولة جديدة » (١٢)

وبعد ان يذكر انه « قد وقف الشطر الافضل من حياته على دراسة الاسلام دراسة دقيقة ، تناولت شريعته ونظامه وحضارته وثقافته ، وتاريخه وادبه » مشيراً إلى أن « التماس المتواصل بروح الاسلام ، كما تجلّى مع مرور الزمان ، قد اوضح اهميته كحقيقة عالميّة » يضيف قائلاً : « وليس غرضي أن ارشدكم إلى ما تقررون ، بل أن اعرض امامكم الطابع العام الذي ينبغي ، في رأيي ، ان تتسم به مقرراتكم » (١٣)

في علم القانون الاميركي المعاصر مبدأ اساسي هو ان القانون الوضعي ، في أي مجتمع من المجتمعات ، يكون باطل المفعول إن لم يراع العرف المعمول به

في ذلك المجتمع . ومعنى هذا ، بكلام اوضح وأدق ، ان نظام الحكم الدستوري . — كالذي يدرس الآن ليكون دستوراً للهند الحرة المستقلة المزمع انشاؤها — أياً كان مستنده الاساسي النظري الخاص ، لا يمكن ان يكون صالحاً او أن يأتي بالفاعلية المتوقعة إن لم يستمد من القانون المدني المعمول به ، ويأخذ بعين الاعتبار العقائد الروحية والقيم الانسانية التي توجه حياة اربع مئة مليون من الهنود .

ومتى عالجنا معضلة الشكل الدستوري المقترح للهند الجديدة بهذه الطريقة انكشف لنا للحال ، في ما يرى اقبال ، نخل التوصيات التي تقدم بها حزب المؤتمر على يد نهرو وغاندي . فكلا الاقتراحين يوصي باعتماد مبدأ يقوم على فكرة السيادة القومية الموحدة . وحرصاً منهما على تبرير نظامهما هذا ، وعلى دعمه وتأكيده ، يوجبان وضع قانون مدني موحد للهند بأسرها . لكن القانون المعمول به في الهند متعدد الوجوه ، مختلف باختلاف المجتمعات المتعددة ، وفي طبيعتها الهندوسية والاسلامية ونحوها . وفضلاً عن ذلك فان الحكم العلماني بعيد عن عقلية المجتمع الهندوسي والمجتمع الاسلامي على السواء ، فهو يقوم — في رأي اقبال — على ازدواجية زائفة في الذات الانسانية ابتدعها فلاسفة اليونان القدماء وفلاسفة الغرب الحديثون ، فجعلوها روحاً ومادة كما فعل افلاطون وارسطو ، او عناصر مادية وعناصر عقلية كما افترضها ديكارت ولوك ، او علماً طبيعياً وعلماً اخلاقياً كما ارتأى كانت ومن تابعه من الفلاسفة الانسانيين . أما اقبال فيرى ، على ما في خطابه الافتتاحي :

« ان الاسلام لا يجعل من الوحدة الانسانية ازدواجية متنافرة بين الروح والمادة ، بل يقول ان بين الله والكون ، والروح والمادة ، والدين والدولة ، مشاركة كيانية . والاسلام لا يعتبر الانسان مواطناً في عالم دنس ينبغي عليه أن ينبذه سعياً وراء عالم روحاني قائم في موضع آخر . بل ان الاسلام يرى ان المادة هي الروح قد حققت نفسها في نطاق المكان والزمان » (١٤)

فالساسة الهندية العلمانية التي لا تنحدر من ديانات الهند ، هي في رأي اقبال ، كما في رأي غاندي ، سياسة غير صحيحة ولا واقعية ولا عملية .

وهذا يحمل اقبال على أن يطرح السؤال التالي :

« هل نستطيع أن نحفظ بالأسلام من حيث هو نظام مثالي للأخلاق ، وان نرفضه كنظام سياسي ، ونستعيز عنه بسياسة قومية لا تفسح فيه مجالاً للعامل الديني ؟ ان هذا السؤال لذو اهمية خاصة في بلد مثل الهند ، حيث يؤلف المسلمون اقلية من مجموع السكان . ان ما يتردد كثيراً على شفاه الغربيين ، من أن الدين إنما هو اعتبار فردي خاص ليس بالأمر المستغرب ... لكن طبيعة رسالة النبي الدينية كما تنكشف في القرآن الكريم ، تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً . فليس الدين مجرد تجربة خاصة ... تجري داخل المرء دون ان تستتبع - حكماً - أثراً ما في محيطه الاجتماعي ، بل هو تجربة شخصية مفضية إلى قيام نظام اجتماعي تنحدر منه ، بصورة مباشرة ، الأصول اللازمة لنظام سياسي يتمشى على اعتبارات قانونية واضحة ، وهذه الاعتبارات ذات اهمية اجتماعية لا يجوز التقليل من قدرها ، لمجرد انها متحدرة من مصدر الهامي . فالمثُل الدينية في الأسلام ، والحالة هذه ، متصلة اتصالاً وثيقاً بالنظام الاجتماعي الذي انبثقت منه ، ورفض الواحد يستتبع حتماً رفض الآخر . فاذا كان قيام نظام سياسي على اصول قومية من شأنه ان يزرح مبادئ التضامن الأسلامي ، فهو أمر لا يمكن ان يتصوره المسلم » (١٥)

على أن اقبال لم يقصد من قوله هذا أنه ينبغي للمجتمع الأسلامي ان يستقل ، وأن يغدو امة مستقلة تنسحب من الهند ، على نحو ما فعلت الباكستان ، وانما الذي قصده ان يقوم دستور الهند الجديدة على أساس من السيادة القومية المتعددة لا على سيادة قومية موحدة . أي أن الدستور الجديد ينبغي أن يكون فدرالياً منبثقاً من مبدأ تفاوت الأوضاع التقليدية المدنية ، وتعدد القوانين المرعية في الحياة الراهنة ، لا على مبدأ وحدة السيادة التي يقول بها حزب المؤتمر ، سواء اكانت بحسب نظام نهرو العلماني الغربي ، أم بحسب نظام غاندي الديني البوذي الهندوسي . والسبب في ذلك ان القوانين المرعية الاجراء في الهند ليست واحدة في مجتمع هندي منسجم ذي عرف ديني واجتماعي وسياسي واحد ، وايمان

ديني وقانون مدني واحد ، بل هي تابعة لمجتمعين كبيرين - مجتمع اسلامي ومجتمع هندوسي - مختلفين اختلافاً اساسياً من حيث الاعتبارات الدينية والسياسية والقانونية . فضلاً من تباين القيم الحضارية الخاصة بعدد من المجتمعات الأخرى . على أن اقبال يشير في خطبته المذكورة إلى انه قد يتمكن اربع مئة مليون من الخلق ، إذا وطدوا العزم ، من أن يحدثوا مجتمعاً جديداً موحد العرف والعقائد والمبادئ ، لكن ذلك كما قال :

« يستتبع عملاً طويلاً مجهداً ، هو بواقع الأمر خلق جيل جديد من الناس ، وامدادهم باستعدادات وجدانية جديدة . ولكان تحقيق ذلك في الهند امراً ممكناً لو أن تعاليم « كبير » وشرعية « اكبر » الالهية استأثرت بتصورات الجماهير واستولت على ألبابهم في هذا البلد . لكن الاختبار ينبئ بأن الطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمذاهب الدينية المتباينة في الهند ، لم تظهر اية رغبة في صهر كياناتها المتعددة في وحدة جامعة ، بل ان كل فئة كانت تحرص اشد الحرص على التماسك والصمود . فاحداث نوع من الوعي الوجداني الذي هو العامل الأساسي في تكوين الأمة (والمنبثق من مبدأ وحدة السيادة السياسية) ... انما يستتبع توضحية لم يكن ابناء الهند مستعدين لتقديمها . فوحدة الأمة الهندية ، والحالة هذه ، ينبغي ألا ننشدها في القضاء على الوحدات الاجتماعية ، بل في تنسيقها وتوثيق التعاون المتبادل بينها » (١٦)

فدستور الهند الجديدة ينبغي ، بكلام آخر ، أن يقوم على أساس من الشرائع الدينية المتعددة ، وينبغي أن يكون دستوراً فدرالياً مشتملاً على بنود تصون للمجتمعات الدينية والمدنية المتخلفة حقوقها الخاصة كما تريدها ان تكون . ويزيد اقبال على ذلك قوله :

« ان الحصافة السياسية الحققة لا تستطيع ان تتغاضى عن الحقائق مهما كانت مؤلمة ، فالنهج العملي لا يقوم على افتراض وجود اوضاع لا وجود لها ، بل على الاقرار بالالواضع كما هي فعلاً ... فعلى ادراك وحدة الهند ، عن هذا الطريق ، يتوقف حقاً مصير الهند ، بل ومصير آسيا برمتها » (١٧)

وبهذه النظرة النافذة يستجلى اقبال اهمية هذا الحكم بالنسبة إلى مصير آسيا في المستقبل ، وإلى صيانة وحدة الهند الإسلامية والهندوسية ، ذلك لان :
« ... الهند انما هي آسيا مصغرة . فبعض ابنائها تربطهم صلات ثقافية بامم شرقي آسيا ، وبعضهم بامم في اواسطها وغربها . فاذا نحن اهتدينا إلى نظام تعاوني فعال في الهند حققنا السلام والثقة المتبادلة في هذا البلد القديم ... ووضعنا في الوقت نفسه حلاً موفقاً للمشكلة السياسية في اسيا برمتها (١٨)

هكذا يقدر للهند في رأي اقبال ، ان تبقى على وحدتها ، ولكن بشرط ...
« أن نوافق على أن يكون لكل فئة حقها في النمو الطليق ، بحسب تقاليدها الحضارية الخاصة ... اني لشديد التعلق بالمجتمع الذي هو مصدر حياتي ومنبع تصرفي ، والذي جعلني ما أنا عليه بان اعطاني دينه وأدبه وفكره وثقافته ، وجعل من ماضيه باكملة عاملاً حياً فعالاً في وعيي الحاضر » (١٩)

ومع ذلك

« ... فبمقدار ما استطعت أن اتفهم العقل الإسلامي ، لا اتردد في أن اصرح بأنه اذا تقرر قبول المبدأ الذي يتيح للهندي المسلم حرية النمو التامة في نطاق موطنه الهندي ، وضمن تقاليده ومقتضيات حضارته ، كأساس لموطن جماعي دائم ، فسيكون مستعداً لان يلقي بكل قواه في سبيل تحرير الهند » (٢٠)
هذه المعضلة — معضلة تعدد الانماط الحضارية في المجتمعات الهندوسية والإسلامية في الهند — ما زالت الهند المستقلة الجديدة في الوقت الحاضر تعانيها بعد حصول التقسيم . ذلك أن اربعين مليوناً من المسلمين لا يزالون داخل حدودها وتابعين لسيادتها . وفي ما عدا العدد القليل من الزعماء الذين استمروا في عضوية حزب المؤتمر ، فان سائرهم ليسوا على جانب من الارتياح ، كما يعلم ذلك كل من قصد إلى الجامعة العثمانية في حيدر اباد ، وكما يعرف صراحة زعماء الحزب الاشتراكي الهندي الذين هم هندوسيون بحكم مولدهم ، فلا يرتقي الشك إلى اخلاصهم من هذه الناحية . والواقع ان الحل الذي يراه الحزب الاشتراكي للمشكلة الهندوسية الإسلامية القومية في الهند المقسمة ، هو عينه الحل الذي اقترحه

اقبال سنة ١٩٣٠ للهند ككل . والواقع ان اسوكا مهتا ، وهو السكرتير العام للحزب الاشتراكي ، كان اول من لفت نظر المؤلف إلى اهمية مساعي اقبال في قيام دولة الباكستان ، وفي تفهم معضلة كشمير ، ودواعي التوتر بين الباكستان والهند ، واستمرار المعضلة القومية في الهند الحديثة المتحررة .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين مسؤولية اقبال في خلق الباكستان ورغبته في بقاء المجتمع الإسلامي داخل الهند الموحدة المستقلة ؟ والجواب على ذلك يظهر ايضاً في خطبته الافتتاحية سنة ١٩٣٠ ، وهو انه إذا ما مضى زعماء حزب المؤتمر في المطالبة بدستور للهند مبني على السيادة القومية الموحدة ، إما على مبدأ نهرو العلماني ، أو على مبدأ غاندي الهندوسي البوذي — عندها ، لا يبقى أمام المجتمع الإسلامي إلا أن ينسلخ عن الهند ويجعل من نفسه امة مستقلة تقوم على سياسة المبادئ العقائدية الإسلامية . وفضلاً عن ذلك ، فقد كشف اقبال لأخوانه المسلمين ، عما قاله في مؤتمر المائدة المستديرة الذي عقد في لندن لوضع الأساس الذي ينبغي للهند ان تنال استقلالها بموجبه ، والذي كان فيه هو والمهاتما غاندي يمثلان الهند ، وهو :

« إن المهاتما غاندي قد حمل الوفد الإسلامي على الاعتقاد بأنه شخصياً يوافق على مطالب المسلمين ، وانه سيحاول ان يقنع حزب المؤتمر وجماعة الهندوس وجماعة السيخ بان يوافقوا عليها ، بشرط أن يوافق المسلمون على ثلاثة أمور : أولها منح الحق الانتخابي للبالغين ، وثانيها : الا يكون لجماعة المنبوذين تمثيل ما ، وثالثها تأييد حزب المؤتمر في المطالبة بالاستقلال التام للهند . لكن المهاتما امتنع عن عرض الأمر على المؤتمر ، واخفق في دعوة الهندوس والسيخ الى الموافقة على التدبير المذكور » (٢١) فكان من ثم ان تحقق في العقد الخامس المصير الذي وضعه اقبال امام الهنود المسلمين سنة ١٩٣٠ ، وأصبحت الباكستان بموجب ذلك دولة مستقلة في ١٥ آب سنة ١٩٤٧ . وتجدر الإشارة هنا إلى أن لياقت علي خان ، الذي تولى فيما بعد رئاسة وزارة الباكستان ، وضع قراراً نص على استقلال الباكستان سنة ١٩٣٧ ، وافقت عليه الرابطة الإسلامية في

الهند في السنة نفسها وهذا مؤاداه :

« تقرر أن الهدف الذي تسعى اليه الرابطة الإسلامية في عموم الهند انما هو انشاء نظام استقلالي ناجز في الهند يضم ، على نحو فدرالي ، حكومات ديموقراطية مستقلة ، ويؤمن دستوره للمسلمين ولسائر الاقليات جميع حقوقهم ومصالحهم فعليا كما ينبغي » (٢٢)

أما القيمة العملية لهذا الدستور القومي الهندي ، القائم على مبدأ سيادة النظم التقليدية المتعددة ، فإن اقبال قد اشار اليها ايضاً في خطابه الرئاسي سنة ١٩٣٠ ، حيث قال : « كم كنت أود ان ارى البنجاب ، والاقليم الشمالي الغربي القائم على الحدود ، والسند وبلوخستان ، تضمها دولة واحدة (٢٣) . وبكلام آخر ، فإن ما يعرف اليوم بباكستان الغربية وباكستان الشرقية ، كان المتوقع ان يكون دولتين مستقلتين ، لكل منهما استقلالها الذاتي الحضاري داخل دولة هندية اتحادية واحدة تشتمل ، في الوقت نفسه ، على دويلات هندوسية مماثلة ذات استقلال حضاري اقليمي ، وعلى سواها من الدويلات التي تؤثر ان تقوم على اساس علماني . وهذا النوع من النظام الفدرالي هو بالذات القائم اليوم في كندا . وهوذا ما قاله اقبال بهذا الصدد :

« ان المبدأ الديمقراطي الاوربي لا يمكن ان يطبق في الهند بدون الاقرار بواقع المجتمعات الطائفية العديدة . فمطالب المسلمين بانشاء هند اسلامية داخل الهند مطلب له مبرراته ... وهو مستوحى من مبدأ مثالي نبيل هو خلق كُُلٍّ متسجم ، بدلاً من خنق المواهب الفردية التي يتألف منها هذا الكل ، وذلك بان يتيح لها امكانيات النمو والعمل التي قد تكون كامنة فيها ... وفي رأيي انه لا مكان لحكم موحد في هند مستقلة ، اما ما يعرف « بالسلطات المتبقية » فينبغي ان يترك كلياً للحكومات الاقليمية المستقلة ؛ وان تقتصر الدولة المركزية الاتحادية (الفدرالية) على السلطات التي تقلدها اياها كل من الدول الاتحادية (الفدرالية) بموافقتها التامة » (٢٤) . ثم يضيف إلى ذلك قوله : « واذا اقيمت حكومة فدرالية فإن كل دولة من الدول الإسلامية الفدرالية ستوافق بمطلق الإرادة

على بناء قوة عسكرية محايدة مهمتها الدفاع عن الهند براً وبحراً (٢٥) .
وهذا المبدأ من الخطورة بحيث يتجلى ، ليس في انبعاث الاسلام كما يتمثل
في منهج اقبال ونظام الباكستان وتركيا فقط ، بل وفي مبدأ معالجة المجموعات
الحضارية كوسيلة لحل معضلات العالم المعاصر ، المحلية منها والدولية . وهو مبدأ
لا بد بالنتيجة من أن تزداد اهميته مع تعاقب الزمان .

ولكن ، أي شيء في الاسلام ، يجعل وحدته مع الهندوسية ، أو مع البوذية
أو الطاوية أو الكنفوشية الاسيوية ، امراً مستعصياً إلى هذا الحد ؟ ان المانع
الأساسي انما هو الفرق الجذري بين هاتين الحضارتين من حيث النظر الى طبيعة
الفرد الخلقية والسياسية والدينية . فقد اوضحنا سابقاً ان حقيقة الذات في الكنفوشية
والطاوية والبوذية ، وفي الجانب غير الآري من الهندوسية ، قد غمرتها العاطفة
الصوفية بفيض من الاتساع والاحاطة والشمول جعلها بمثابة المثالية الانسانية
كما وصفها تشاينغ مونلين في الكنفوشية ، وطاو في الطاوية ، والبوديون في
الرفانا ، والهندوسيون في الفيدنتا . وإلى هذه الفكرة دعا غاندي عندما تزعم
الجماهير الهندية ، وهي هي التي دعمت الصوفية التي اعتصم بها إقبال في اول
امره ، ثم فارقها بعد ان اكب على دراسة الاسلام وشؤون الغرب دراسة فلسفية
عميقة . وهذا التصور للرجل الفاضل الحق ، هو كذلك مصدر المنهج الوجداني
التأملي المقترح لتسوية الخلافات ، في مكان المنهج القانوني القائم على طبقية
الآرية الهندية ، وعلى الاسلام والغرب . فعلى أساس هذه النظرة الفلسفية
الآسيوية الخالصة إلى الذات الانسانية ، يمكن الوصول الى السلم ، وإلى التحقيق
الاكمل للذات الحقة ، وذلك عن طريق تلطيف الفروق داخل النفس ، أو
انكار اي جانب من النفس من شأنه ان يباعد بين الشخص الواحد وأي شخص
أو أمر آخر . وقد كتب غاندي عن صفة النذير الذي يريد الالتحاق بمذهب
جيتا الصوفي يقول :

« ومع ذلك فإذا كان للمرء ان يغدو صفرأ ، فهذا بالذات ما ينبغي أن يكونه
النذير اذا كان يطلب الكمال » (٢٦) . وهذا ما لا يوافق اي متدين سامي ،

يهودياً كان او نصرانياً او مسلماً ، على انه القول الحق عن طبيعة الانسان الأدبية والسياسية والدينية ، ولا اي غربي علماني من المفكرين الانسانيين ؛ ذلك لان الفرد العلماني والديني ، مسلماً كان او غريباً ، يعتبر شخصية الذات وكيانها الخاص واقعاً حقيقياً اخلاقياً سماوياً . أما القيم المعنوية والفضائل الخلقية والصفاء القلبي والأنسجام الروحي فتتجلى في التعبير عما يختلف فيه الفرد عن سواه من الأفراد او الاشياء .

هذا هو الموضوع الذي تدور عليه تاملات اقبال في قصيدته الرائعة المثيرة « اسرار الذات » وفي « الأناشيد الفارسية » حيث يقول ما ترجمته :

« لو كان علي أن اضحي بخيط واحد
من نسيج هذه الحياة التي احيانا
لكل الثمن الذي ابذله
لابتباع الخلود باهظاً جداً

« اعطني القلب الذي ينتشي حبوراً
من الحمر الذي يفيض من صميمه ،
ونخذ القلب الذي امحت معالمه ،
وزيفت خواجه التصورات الدخلية » (٢٧)

ثم قابل هذا بما قاله طاغور :

« أن اجعل من نفسي خير ما استطيع
فاقلبها على جميع الوجوه ،
من أجل ان القي اظلالاً ملونة على اشعاعك ،
هذا هو معنى تجليك في .
(اي ان يخلق براهيم شيئاً على انه تجل عارض لذاته)
« انك لتقيم حاجزاً داخل كيانك الخاص :

وتدعه ذاتك المنفصلة بالوف التعابير ؟
فانقسامك الذاتي هذا ،
قد تجسد في وجودي .

« ان النشيد الحزين يتردد صدهاء في جوانب الفضاء ،
تُردّده سيول الدموع وبروق الابتسامات ؛
ووفود الآلام والآمال ، بالوانها الكثيرة :
امواج ترتفع وتهبط ، واحلام تتصور وتتلاشى ،
وفي ذاتي يتجلى اخفاق ذاتك الخاصة .

« هذا الحجاب الذي رفعته ،
قد ظهرت فيه رسوم لا تحصى ولا تعد
قد ابدعتها ريشة الليل والنهار ،
ومن ورائه يقوم عرشك البهي
المنسوج من اسرار خطوط منحية عجيبة
نخالية من كل مستقيم عقيم .

« ان المشهد العظيم الذي نتمثل انت وأنا فيه
قد انتشر في رحاب الفضاء ،
وبتموجات ألحانك والحاني قد اهتز الهواء ،
وفي تفتيشي عنك وفي تخفيك عني حفلت العصور في تعاقبها » (٢٨)

« اني لا غوص في اعماق محيط الأشكال
راجياً ان احظى بتلك الولوة البامة التي لا شكل لها
وها أنا اتوق الى ان افنى

في ذاك الذي لا يدركه الفناء » . (٢٩)
اما اقبال فاليك ما يقوله عن فكرة الذات في قصيدة « شقائق سيناء »
« قال البرهمي لربه يوم القيامة :
لم يكن بريق الحياة الا قبساً هائماً .
أما انا فان جاز لي القول . قلت مستغفراً :
ان حجر الاصنام لابقى من طين الانسان ... »

« أيها المسلمون لكم في قلبي كلمة
أشد اشعاعاً من نفس جبريل ،
اكنها محجوبة عن ابناء النار
سراً عرفه من قبل سيدنا ابراهيم

« تسألني قلبك هذا ما هو ؟
هو قلب ولد يوم التهمت عقلي النار ،
فاذا هو سورة من حبور
لكنها خمدت ، فعاد ثانية إلى الطين

« وقفت مستعطياً على رمال سيناء
إذ لم تكن نفسك تعي ذاتها
تقدم ثابت القدم ، وابحث عن رجل اي رجل ،
فالله نفسه شريكك في البحث عنه . » (٣٠)

ولكي نقف تماماً على ما يعنيه اقبال « بالنفس » « والذات » لا بد لنا من
الرجوع إلى آثاره التي كان فيها أكثر ايغالا في التأمل الفلسفي : ففي المقدمة
الانكليزية بلحمته الشعرية « اسرار الذات » (٣١) التي « اثار عاصفة من

الحماسة في نفوس الأجيال الناشئة من مسلمي الهند ، يأتي على ذكر المعتقد الإسلامي والمعتقد الغربي فيقول :

« في رأي أن هذا المحور للشعور الانساني ، الذي لا يحيط به الوصف ، هو حقيقة العالم الأساسية . فالحياة على اختلاف ظواهرها فردية ، وليس هنالك ما هو من قبيل الحياة الكلية . بل ان الله ذاته فرد احد ، ليس له في احديته من شبيه . وما العالم ، على ما ذكر الدكتور ما كتغرت الا اجتماع مؤلف من افراد . انما ينبغي ان نزيد على ذلك أن ما نجده في هذا الاجتماع ، من الانتظام والانسجام ، لم يحقق لنفسه كمال التكون واستمرار البقاء ، لكنه ناتج عن نشاط عفوي وجهود متعمد . فنحن نسير أبداً من الفوضى إلى النظام على نحو تدريجي ، ونساهم عملياً في بلوغ هذا الهدف . ثم ان اعضاء هذا المجتمع ليسوا افراداً معينين ثابتين ، بل هنالك اعضاء مستجدون يولدون ويلتحقون بالقافلة تبعاً ، مساهمين في بلوغ هذه الغاية العظمى . وهكذا يظهر ان العالم ليس عملاً ناجزاً ، بل هو دائم السير في طريق التكون والاكتمال . لذلك يتعذر الوقوف على حقيقة العالم قبل ان يصبح « كلاً تاماً » . فعملية الخلق لا تزال في استمرار ، والانسان نفسه يساهم فيها بمقدار ما يساعد على تحقيق الاستقرار ، ولو في جانب من هذه الفوضى » . (٣٢)

وهنا نجد عند اقبال اثرآ من اراء هويته وما كتغرت ، والتقاليد السامية المسيحية الدينية .

ولنقابل فكرة الكمال والالوهية هذه ، التي هي من قبيل المثال الذي لا يتحقق فعلاً على شكل تام ، مع تعريف ستيلا كرامريش للفن الهندوسي الهندوسي وهو : ان الفن الهندوسي الهندوسية سياق نموذجي غرضه ربط المجرد الذي لا يسمى ولا شكل له — وهو الالوهية الهندوسية — بالوجود المادي (٣٣) . ويشير اقبال الى « ان القرآن يذكر احتمال وجود خالقين آخرين غير الله » يستشهد على ذلك بآية من القرآن هي الرابعة عشرة من سورة « المؤمنون » : تبارك الله احسن الخالقين » . ثم يستأنف قائلاً :

« ويبين أن هذه النظرة إلى الإنسان والعالم مخالفة تماماً للنظرة الانكليزية في فلسفة هيكل المجددة ولكل صورة من صور الشمولية الصوفية ، التي تعتبر فناء النفس في الذات الكلية المطلقة هدف الإنسان الأقصى وسبيل خلاصه الاوحد . فغاية الإنسان الخلقية والدينية ليست انكار الذات ، بل تحقيقها وإثباتها ، وبقدر ما يقرب المرء من فرديته يوفق إلى تحقيق هذا الهدف الأقصى . وقد أوصى النبي بوجوب الاتصاف بالآوصاف الحسنى وهكذا فبمقدار ما يتشبه الإنسان بالفرد الاوحد يغدو فرداً اوحداً ، وعلى قدر بعده عن الله تتضاءل فرديته ، واقرب الناس إلى الله أتمهم شخصاً ، وليس معنى ذلك أنه ينغمس أخيراً في الله ويفنى في ذاته » (٣٥) .

وفي مكان آخر من قصيدة « اسرار الذات » يستأنف اقبال قائلاً :

« لقد اشرت إلى اصول الأخلاق في الإسلام ، وحاولت أن اكشف عن حقيقة امرها من حيث علاقتها بفكرة الفردية ، « فالأنا » في سيرها نحو التكامل الفردي يقتضي أن تمر في ثلاث مراحل : أولها الخضوع للشرعة ، وثانيها ضبط النفس — وهو أتم مظاهر الوعي الذاتي في « الأنا » — وثالثها النيابة الهية » (٣٦) وهنا أيضاً يتجلى لنا كيف يقاس النهج الخير والمستقيم والديني والسياسي بالنسبة إلى أحكام الشرعة ، أما النيابة الالهية فتتم بالمعرفة الحقة عندما « ... تستحيل المناقضات في حياتنا العقلية إلى تجانس وانسجام ... فيغدو من ثم مفهوم « ملكوت الله على الأرض » اشتراك أفراد ذوي حظوظ فريدة من التكامل في مجتمع ديمقراطي يرئسه اكملهم فردية . وقد تراءت لنيته صورة عن هذه السلالة المثالية ، لكن إلحاده وتحيزه الارستقراطي ، افسداً عليه فكرته هذه . افساداً تاماً » (٣٧)

ثم أن اقبال قد وطد الاساس للديمقراطية عالمية : فقد كتب في مقال له موضوعه « الديمقراطية الإسلامية » نشر في مجلة « العصر الجديد The New Era » سنة ١٩١٦ يقول :

« ان ديمقراطية اوربا قد انبثقت اصلاً من تجدد الأوضاع الاقتصادية في

المجتمعات الاوربية ، لكن نيتشه يبغض هذا الذي سماه بـ « قانون القطيع » ...
فهل بلغت عامة الناس العاديين هذا المبلغ من اليأس ؟ اما ديمقراطية الاسلام ،
فلم تتخلف عن اتساع الامكانيات الاقتصادية ، بل هي مبدأ روحي قائم على
ان كل كائن بشري هو مركز لقوة كامنة نستطيع اخراجها بان نتعهد في كل منها
ضرباً من السجايا الخلقية . او لم تكن ديمقراطية صدر الاسلام نقضاً اختبارياً
لاراء نيتشه ؟ » (٣٨)

ويلمح اقبال ، في رسائله إلى جناح بما يقصده بالديمقراطية الاسلامية من
حيث صلتها بطبائع الجماهير المعاصرة اذ يقول في ما يتعلق بهم :
« ان معضلة الحيز تزداد حدة ... لكننا نجد ، لحسن الحظ ، حلاً موافقاً
لها بتطبيق شريعة الاسلام ، وبتوسيع احكامها على ضوء الفكر الحديث » (٣٩)
وجدير بالملاحظة ان الشريعة الاسلامية في نظر اقبال ليست دستوراً وافياً
بجميع الدقائق والتفاصيل ، ولا هي واردة كذلك منذ القدم ، بل لا بد من اجراء
التنقيح في نصوص مقرراتها ، مع تبدل الاحوال . اما الوارد فيها منذ القدم
فهو فلسفتها الأساسية وروحها الخلاقة ، وهذه الروح الباقية المستمرة ينبغي
بطبيعة الحال ان يعبر عنها بصيغ تتناسب مع المعرفة الحديثة ، وتفي بالاحوال
والحاجات الطارئة » . ثم يقول :

« لقد توصلت ، بعد دراستي للشريعة الاسلامية دراسة دقيقة طويلة ، إلى
أنه حيث يتيسر فهم هذه الشريعة فهماً جيداً ، ويتم تطبيقها كما ينبغي ، فإن
حق العيش يغدو مضموناً للجميع » (٤٠) ولكن اي شيء في فلسفة الشريعة وفي
روحها الواردة في القرآن ، يضمن هذه النتيجة ؟ واول ما يبدو من ذلك هو
المساواة المطلقة بين جميع الناس امام الله . ومن هنا يستنتج زعماء الاسلام
المعاصرون ان ظهور عدد من الخلافات ذات السلطات الاستبدادية ، وقيام
الفواصل بين الحكام والرعايا ، هو نقض صريح لروح الاسلام ، وكذلك صلة
الفرد المباشرة بربه ومسؤوليته تجاهه ، فانها تقتضي ضمناً رفض نظام الابوة ،
الاسيوي في الأسرة ، لانه يحصر حق الارث في الابناء دون البنات . ويجعل

ملكية العقارات من حق الابن الاكبر الحي وحده . في حين ان شريعة الاسلام تحول دون تراكم الثروات اذا طبقت الشريعة نصاً وروحاً . وقد ضرب لي سيادة علي خان ، قاضي العدل الاسلامي في ولاية حيدر اباد ، مثلاً على ذلك ، وكان قد فرغ من تسوية احدى القضايا العقارية ، فقد وزع بحكم تطبيقه الصحيح لاحكام الشريعة الاسلامية ملكاً قيمته حوالي ٥٣ الف ريال على سبعين وريثاً .

وقد اشار كذلك إلى أن الديمقراطية الاسلامية تجمع الناس فعلاً من جميع أروقة الحياة لدى اداء فريضة الصلاة . حتى جامع القمامات يستطيع أن يجلس في حضرة اي مسلم ، ويشاركه في العبادة ويتصل به عن طريق الزواج . وليس في الاسلام ، الى ذلك كله ، تميز طبقي . وهو ايضاً اوسع من اية جامعة قومية : فهو تركي وفارسي وهندستاني ، وهندي ، وليس عربياً فحسب . وكذلك الجمع في الدلالة بين الاسلام والفتوحات العسكرية العربية فانه ، في ما يرى مسلمو الباكستان والهند اليوم ، يعطي فكرة مشوهة عن الاسلام الصحيح .

وهم يؤكدون أن الاسلام الحي الفعال نظام خلاق ، لا يكتفي من التجديد بتكييف الأوضاع القديمة ، ففي غربي الهند واواسطها مثلاً ، قد عمل على خلق لغة جديدة هي اللغة الاوردية ، وهو يعمل الآن ، تمشياً مع روح المساواة الديمقراطية الاقتصادية ، على احداث ضريبة دخل في الباكستان ، على الصعيد القومي . لكنه بدلاً من ان يسميها بالاسم الغربي ، قد اطلق عليها الكلمة الاوردية « زكاة » . والسبب في ذلك ما فرضه القرآن على المؤمن من تأدية جانب من دخله الى المجتمع . واللفظة الاوردية لهذه الفريضة هي « زكاة » . هذه هي الطريقة التي يلقي بها الاسلام الناهض الأساليب الغربية ليحولها إلى حضارة هندية اسلامية أهلية .

وليس المقصود أن جميع المسلمين العصريين يشاطرون اقبال فكرة الدولة الاسلامية الدينية . فان مسلمي تركيا قد انشأوا دولة علمانية على الطراز الغربي الحديث ، ويجري مجراه عدد كبير من مسلمي الهند الذين آثروا البقاء في الهند

المستقلة نظير علي اصغر فيضي ، ومولانا ابو الكلام ازاد وزير التربية والموارد الطبيعية والابحاث العلمية في حكومة الهند حالياً . والخطب اهون بشأن الثاني منهما لانه مسلم صوفي متأثر بتعليم غاندي . واننا لنرى كذلك كيف ان الأسلام المعاصر يبدد منظماته التقليدية التوسعية ذات الصفة العسكرية .

ولا يخفى ان في العالم معتقدات سياسية وثقافية اخرى ، غير التي نجدها في الغرب الديمقراطي المتحرر ، تصلح - هي الاخرى - لان تكون اساساً لديمقراطية اقتصادية عالمية مسالمة . فالبوذية والهندوسية والغاندية ، والطاوية والكنفوشية هي ، نظير الأسلام ، طرق اخرى الى الغاية نفسها . ولو ان الولايات المتحدة تنتهج بروحها الديمقراطية سياسة خارجية حكيمة سمحة لكانت ترحب بهذه الطرق الأخرى ، وتؤيدها بالتشجيع والتعاون . فقد صدق اقبال حيث قال : « ان مشعل الحياة لا يستعار من الغير ، بل ينبغي لكل فرد ان يوقده بنفسه في هيكل ذاته » . (٤١)

المراجع

- ٢ - Iqbal, Allama Sir Muhammad, The Complaint and the Answer, translated by Altaf Husain, Muhammad Ashraf, Lahor, 1948, p. ix.
وللقصيدتين ترجمة شعرية بالعربية في كتاب فلسفة إقبال ، تأليف محمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٨٥-٩٢ ، و ١٠١-١٠٩ (المترجم)
- ٣ - المرجع المذكور ص ٩ .
- ٣ - المرجع المذكور ص ٩-١٠ .
- ٤ - Iqbal, Sir Mohammad, The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Oxford University Press, London, 1934, P. 170.
- ٥ - المرجع المذكور ص ١٥٥-١٧٧ .
- ٦ - إقبال ، قصيدة شكوى : ترجمة عربية في كتاب فلسفة إقبال لمحمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان ، مصر سنة ١٩٥٠ ، ص ٨٥-٨٩ ، المقاطع : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٩ ، ٢١ ، (المترجم) ١٥ .
- ٧ - إقبال ، قصيدة جواب شكوى ، المرجع السابق ، ص ١٠١-١٠٣ ، المقاطع : ٣ ، (المترجم) ٤ ، ٥ ، ٦ .
- ٨ - المرجع السابق ، ص ١٠٣-١٠٧ ، المقاطع : ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، (المترجم) ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ .
- ٩ - المرجع السابق ، ص ١٠٧-١٠٨ ، المقطع : ٢٢ .
- ١٠ - المرجع السابق ، ص ١٠٨-١٠٩ ، المقاطع : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .
- ١١ - Iqbal, Sir Muhammad, The Tulip of Sinai translated by A. J. Arberry, The Royal Indian Society, London, 1947, p. vii.
- ١٢ - Speeches and Statements of Iqbal, Compiled by « Shamloo », Almanar Academy, Lahore, 1948, P. 7.
- ١٣ - المرجع السابق ص ٣ .

- ١٤ - المرجع السابق ص ٥ .
- ١٥ - المرجع السابق ص ٨-٩ .
- ١٦ - المرجع السابق ص ٩ .
- ١٧ - المرجع السابق ص ٩-١٠ .
- ١٨ - المرجع السابق ص ١٠ .
- ١٩ - المرجع السابق ص ١٠-١١ .
- ٢٠ - المرجع السابق ص ١٠-١١ .
- ٢١ - المرجع السابق ص ٣٩-٤٠ .
- Syed, Dr. M. Hafiz, « Liaquet Ali Khan » The Modern Review, -٢٢
Calcutta, Vol. Lxxx, No. 6, Dec. 1951, P. 462.
- Iqbal, Speeches, ect. op. cit., p. 12. -٢٣
- Ibid., pp. 12, 18. -٢٤
- Ibid., p. 25. -٢٥
- Gandhi's Letters to a Disciple, Harper's New York, 1950, P.135 -٢٦
- Iqbal, Persian Psalms, Pts. I and II, translated by Arthur J. -٢٧
- Arberry, Muhammad Ashraf, Lahore, 1948, Poem 51, P. 45, and
Poem 41, P. 36.
- Tagore, Radindranath, «Gitanjali» in Collectid Poems and Play -٢٨
of Rabendrenath, Tagore, Macmillan, New York, 1937, Verse
LXXI, pp. 33-34.
- Ibid., VerseC. P. 46. -٢٩
- Iqbal, The Tulip of Sinai, op. cit., Verses, 16, 22, 38, and 46, -٣٠
pp. 4, 5, 8 & 10.
- Iqbal, Dr. Sir Muhammad The Secrets of the Self, translated -٣١
from the Original Persian with an introduction and notes by Rey-
nold A. Nicholson, Macmillan, 1920, revised edition, 1940, reprint-
ed by Muhammad Ashraf, Lahore, 1944, p. xxx.
- وقد ترجم هذه القصيدة الى العربية عن الفارسية الدكتور عبدالوهاب عزام ونشرها تحت
عنوان « ديوان الأسرار والرموز » مصر ١٩٥٦ . (المترجم)
- ٣٢ - المرجع السابق ص xvii-xviii .
- Kramrisch, Stella, The Hindu Temple, Univ. of Colcutta., Vol. -٣٣
I, 1946, p. 12.
- Iqbal, Secrets of the Self. op. cit., p. xviii. -٣٤

- . xviii-xix ٣٥- المرجع السابق ص
- . xxvi-xxvii ٣٦- المرجع السابق ص
- . xxvii-xxix ٣٧- المرجع السابق ص
- . xxix ٣٨- المرجع السابق ص
- Iqbal, Letters of Iqbal to Ginnah, Shaikh Muhammad Ashraf, -٣٩
Lahore, 1944, pp. 15, 16.
- . ١٦- المرجع السابق ص ٤٠
- Iqbal, Speeches and Statements, op. cit, pp. 55-56 -٤١

الاسلام والتطور (*)

ولفورد كانتول سميث

لقد سلخ الاسلام حتى اليوم ثلاثة عشر قرناً ونيّفاً من التاريخ . وليس من أحد يعرف المستقبل ، بيد ان المسلم يستطيع ان يتطلع ، مثلاً ، الى ثلاثة عشر قرناً آخر آتية . وما من حاجة في الوقت الحاضر للتفكير فيما ستكشف عنه الأيام . فنظرنا الى الاسلام كافية لتكوين رأينا ، ثم ان الأوضاع الجارية في العالم الاسلامي تكمن ضمن سياق طويل الأمد من تطور الاسلام — ذلك التطور الذي لم يبلغ كماله بعد .

ومع هذا الجريان المضطرب في تطور البشرية العالمي ، وخاصة الآن ، وسط ما نرى من تحول خطير قد أخذ طريقه في مناحي حياة الانسان الاجتماعية كلها ، لا ريب ان اي تنبؤ لن يكون مأمون الجوانب . لكننا نستطيع أن نتكهّن دون أن تقع في تهوّر ، بأن تاريخ الثلاثة عشر قرناً القادمة ، او في الواقع تاريخ القرنين القادمين ، أو حتى القرن القادم ، انما سيكون تاريخاً جديداً مختلفاً بالنسبة الى كل انسان . فالحياة على كوكبنا الأرضي مليئة بالتجدد السريع : المشاكل جديدة ، والامكانيات جديدة ، وكذلك الأحلام والأخطار :

(*) الفصل الاول من كتاب Islam in modern History by Wilfrid Cantwell

Smith مطبعة جامعة برنستون ١٩٥٨ .

ان هذه الدراسة ليست في اية حالة من الأحوال محاولة — ومن العبث الواضح ان تكون — لأدراك وجه ذلك المستقبل ، فما من هم لنا الا لفت النظر الى الحقيقة الراهنة ، وهي ان مجرى الأسلام في الدنيا ، من الوضع الذي كان عليه منذ البدء ، انما هو في تطور عملي مستمر ، إلى ان يبلغ ما سيصبح عليه . والواحد منا لا يعرف ، او لا يحتاج الى عرفان ما سيؤول اليه الأسلام ، ولكننا في الواقع نستطيع ان نرى العملية المعاصرة التي يُستحضر بها شيء من ذلك الغد . فالأسلام يعيش اليوم فترة حاسمة خلاقة ، يتحول فيها تراث ماضيه الى بشائر مستقبله . هذا ، ويمكن للغرباء عنه ان يدرسوا ، ويحللوا ، ويوضحوا تلك العملية ، أما المسلمون أنفسهم فليس ذلك باستطاعتهم وحسب ، وانما الاسهام في ذلك واجب عليهم . على ان أهم وأمتع فصل من فصول التاريخ الأسلامي حتى اليوم ، بالنسبة للغرباء عن الأسلام والمسلمين معاً ، إنما هو ذلك الفصل الذي هو الآن في طريق الخلق والتكوين .

وإذا ما كانت هذه النظرة صحيحة ، فهل هي جديدة بالملاحظة ؟ ربما قال قائل ان ذلك كلام هراء ، ثم احتج على ان مثل هذه الحقيقة انما تنطبق على شئ شئون الانسان ، مسلماً كان او غير مسلم ، كما تنطبق على سائر أدوار التاريخ . فالحياة ، بالنسبة إلى الانسان ومجتمعه ، كانت في جميع مراحلها ، وفي كل لحظة ، خلقاً او انبثاقاً لأمر جديد على أساس من تراكم الماضي . أولم يكن معنى التاريخ ، دائماً ، ضمن المعنى الشامل لكل « حاضر » مضي وانقضى ؟ أولم تجد دائماً كل شخصية ، وكل جماعة ومؤسسة ، وكل حضارة نفسها مضغوطة بين عبء ماضيها واحتمالية مستقبل ليس بالأكيد الثابت ؟ ترى ما هو الشيء المميز في القرن العشرين الذي ينتقل بعصرنا مرحلة ذات خطورة . وما هو الشيء الخاص بالاسلام الذي يجعل انغماره في هذه الأزمة هذا الانغمار الدرامي ؟

في موضوعنا هنا ، سنرى ان في كلا الحالتين يوجد الكثير من الخاص المميز . ان هذه الناحية من ايمان المسلم وتطوره وعنفوانه لم تُبحث الا قليلاً .

ولهذا فان عرضنا للموقف ، كما نراه ، سيتضمن الكثير من آرائنا في الوقت الحاضر . وجواباً على السؤال السابق من الناحية الأخرى - وهو السؤال المتعلق بتقلب العصرية - نقول ان الكثير المتنوع قد كتب في الموضوع ، وما علينا الا أن نتناول ذلك باختصار موجز .

لنعترف بأنه كان هنالك دائماً تغيير . فكل لغة من اللغات ، او سلسلة من الجبال ، او حتى المجرات لها ، على ما نعرف اليوم ، تاريخ خاص . اننا نستطيع ان نثبت اقتناع هيركليطوس ، بأن كل شيء نراه ، انما كان وما يزال في تطور . بيد أن عصرنا يتميز في ناحيتين : الأولى هي ان خطوة التغيير لم تتسارع كميةً فحسب ، وانما كيفية كذلك . والثانية هي أن التطور أصبح للمرة الأولى ، وعلى نطاق واسع ، واعياً لذاته .

ان التغيير في تاريخ الانسان ، أو تطوره ، لم يكن من قبل كما هو عليه اليوم من السرعة والشمول والوضوح . لقد كانت العصور الخوالي تعرف شيئاً من زوال الأوضاع . أو أنها كانت ، بين حين وحين ، تشعر بأثر عميق للتغيرات غير أن عقد تراوج الأمور العلني الوثيق قد احتفظ به لزماننا هذا . أما من الآن فصاعداً ، فالإنسان يعلم أنه يجب ان يعيش مع التطور كشريك دائم ، في جميع نواحي نشاطه ، وسائر مؤسساته ، سواء أكان ذلك للأفضل أم للأسوأ .

هذه المعرفة ، في حد ذاتها ، هي التميز الثاني الكبير . فالتقدم منذ النهضة الصناعية ، ومنذ بدء الخطوات الأخيرة التي خطاها العلم ، لم يكن سريعاً فقط ، وإنما كان سريعاً بنسبة لم نرها من قبل . ومن ناحية لا تقل أهمية نجد ان هذا التقدم كان ، لأول مرة أمراً مسلماً به ، وكان يجري بعضه عن سابق عمد وتصميم . ان هذه المعرفة ، كغيرها ، تحمل معها القوة والمسؤولية . والانسان يمكنه ، من ناحية ، ويجب عليه من ناحية أخرى ، ان يكون مهندس الثقالية . ففي قضية الاسلام مثلاً نجد انه في الوقت الذي اخلت فيه ديناميكية الماضي البطيئة الطريق لتطور الأحداث المعاصرة السريع ، ينتشر الوعي بقوة

بين المسلمين (١) شأنه بين الغرباء ، ذلك الوعي المدرك لمرونة حاضر الإسلام ، ونرى في الوقت نفسه أيضاً ان الإدراك يعي كيف ان الاسلام كان دائماً مرناً (٢) ويتجلى مع هذه الأمور شعور فطري بفرصة الانسان التي تتسع ، دون مفر ، اليوم ، لتقبل التغير المباشر (٣) .

هذا يكفي فيما يتعلق بالقرن العشرين . بيد أنه بالإضافة إلى هذه الظروف الجديدة الذي يساهم الإسلام في مجراه بها مع بقية عالم اليوم ، وهي ظروف واضحة جلية ، نرى ان هنالك اعتبارات أخرى خاصة بالإسلام . وهذه الاعتبارات تساعد على تمييز التجربة الشديدة القاسية التي يجتازها المجتمع اليوم . ان هذه العوامل الإسلامية المعينة لم تحظ الاّ بالقليل من عناية الكتاب شرقيين كانوا ام غربيين ، ولهذا يجب ان تعرض بدقة وعناية إذا ما أريد للأزمة الحاضرة ان تقدر حق قدرها . واننا لفي حاجة الى فهم أوضح لماهية الإسلام ، وإدراك عادل لماهية العصرية ، ذلك اذا ما رغبتنا في تبصر معقول بالوضع الحديث للعالم الإسلامي . لقد كان هنالك حديث عن « تأثير » الغرب ، او القرن العشرين في الإسلام ، كما لو كان الأخير جامداً او أنه يستجيب تلقائياً لذلك التأثير ، مع ان الإسلام قوة كذلك ، وقد مضى عليه ، وهو في حركة ، أكثر من ثلاثة عشر قرناً . ولا ريب أن المسلم العصري ومجتمعه يتلقيان تأثيرين اثنين هما تأثير الاسلام الشديد من وراء (ولما كان الإسلام ديناً فمن عل أيضاً) وتأثير العصرية من جانب . أما قوة الاسلام الدافعة في هذا الموقف ، وما هنالك من أعباء وجهود تتولد في العملية المتواصلة الجريان ، ومن قوى لرد الفعل الذي يقوم به الإسلام — عنيفاً كان ذلك الرد أم ضعيفاً ، قانعاً بما عنده أم بانياً خلاقاً بالنسبة إلى العالم الحديث — كل ذلك يجب ان يُدرك لا بالنسبة الى مفاهيم البيئة الجديدة وحدها ، وإنما كذلك بالنسبة الى مفاهيم الإسلام وطبيعته واتجاهه وصفاته الذاتية .

لقد رأينا ان الحاضر الذي نعيش فيه عبارة عن فترة خاصة في التاريخ الإسلامي . انه ، دون ريب ، حقبة فريدة تتميز في بعض نواحيها عن كل

حقبة . وانا لنستطيع ان نقول أيضاً ان المجرى التاريخي ذو ميزة خاصة بالنسبة إلى الإسلام على وجه العموم ، فالنظرة الإسلامية للتاريخ نظرة فريدة ، كما أن التاريخ ، من بعض الوجوه ، ذو أهمية عند المسلمين اكبر منها عند غيرهم من الجماعات . على أن مثل هذا الرأي الجامح يتطلب ، دون ريب ، ايضاحاً شافياً . غير انه باستطاعتنا تأكيد هذا الرأي فوراً ، وذلك أن دور الاسلام العملي في التاريخ الحديث (او في اي تاريخ آخر) لا يمكن ان يُدرك تمام الإدراك دون أن يُفهم دور التاريخ النظري في الإسلام . والأمر نفسه ينطبق على مسألة الروابط الاجتماعية . فالإنسان لا يستطيع ان يفهم دور الإسلام في المجتمع فهماً مناسباً الا إذا كان في استطاعته ان يقدّر دور المجتمع في الإسلام . وقد يبدو من السخف مرة أخرى توكيدنا على ان المسلم العصري عضو في مجتمع ليس بالإسلامي كمجتمعه او تاريخه ، وفي كلا الحالين نرى أن ذلك أمر خاص . ولكي نعلم مدى الخاصية فيه علينا أن نبحث ونتحقق . ولهذا أقول مرة أخرى انه إذا أردنا ان نتمكن من فهم الموقف الحاضر في العالم الإسلامي ، وجب علينا ان نتفحص الإسلام . إذاً ما هو الإسلام ؟

لنبداً ولنقل أن الإسلام دين .

وقولنا هذا يعني الشيء الكثير — انه في الواقع اكثر مما يستطيع اي منا أن يدرك . انها الحقيقة الجوهرية التي يجب ان يبدأ منها الإدراك في هذا الحقل : فالاديان جميعها ، ونخص بالذكر ديانات العالم الكبرى ، انما هي ديانات لانهائية ، أي انه ليس من حد لعمقها او تشعبها او تنوعها . فكل ديانة هي نقطة يتمسك عندها المؤمن بها ، بوساطة التقاليد المتراكمة ، بسرمدية الخالق (٤) . انها الوسيلة الرئيسية التي يتجلى بها الله الى المرء ، بقدر ما يسلم المرء بذلك . ومهما كان الإسلام مثلاً أعلى منسّقاً ، وكذلك مهما كانت تفاصيله الخارجية عمرانية ، فهو أيضاً ، من حيث انه تجربة ، الحياة الدينية الشخصية ، عميقة كانت ام ضحلة ، بشعة ام رائعة الملامح ، خاطئة ام بريئة مقدسة ، لكل فرد من أفراد المسلمين .

هذا ، ويتراءى للمراقب الخارجى من وراء الديانة وطبيعتها الخاصة العميقة السامية أمران . أما الأمر الأول فهي اننا نفترى على أي دين اذا ما نظرنا إلى شكله الخارجى وحسب . فالدين بالنسبة إلى كل تبع من أتباعه ، هو النافذة الكبرى التي ينظر من خلالها ويرى ما يراه من معنى الحياة وغايتها ، ومغزى وجوده النهائي ووجود رفاقه ، وما بينهم من علاقات متبادلة . ولهذا فان طالب المعرفة يجب ان لا يلاحظ شكل النافذة وتركيبها فقط ، وانما يجب عليه أيضاً ان يتأكد من الرؤية التي تشرف عليها وتقدمها لأولئك الذين يتعبدون عندها . أما فيما يتعلق بالسلوك ، فطالب المعرفة او الباحث يجب ان لا يكتفي باستطلاع ما يفعل اهل التقى وإنما يجب ان يدرك ما يرونه جديراً بذلك الفعل ولماذا . ان معرفتنا للأسلام ، كمعرفتنا لأية ديانة اخرى ، ليست مجرد احاطة أو حتى خبرة دقيقة بمؤسساته ، ونماذج من طابعه وتاريخه وانما هي ، إلى ذلك ، ادراك ما تعني هذه الأمور بالنسبة إلى أولئك الذين يعتقدون هذا الدين .

وأما الأمر الثاني فهو ذلك الشعب الذي لا حد له في كل ديانة كبرى ، فالدين ، إلى حد ما ، هو كل شيء لجميع الناس ، وطبيعته المستمدة من خارجه ومن ذاته تختلف بالنسبة إلى كل عضو من أتباعه حسب ما عنده من استيعاب ورد فعل . ونحن اذا ما نظرنا إلى ما وراء الرموز من معان ، لا نستطيع إلا ان ندرك ، في تحليلنا الأخير ، أن لكل ديانة عالمية أشكالاً بعدد أتباعها . وأنها لحقيقة تاريخية ، وجوهرية بالنسبة للادراك والتاريخ الديني ، تلك التي تقول انه حتى نفس المواد قد تعني أشياء متباينة لأشخاص مختلفين . والواقع ان الواحد منا يمكن ان يسلم باختلاف آرائهم لو ان النظام قد فقد حيويته ولم يعد له أهميته الدينية . ان الحقيقة التجريبية لكل دين إنما هي فعلاً ما تنقله إلينا رموزه حالة إثر حالة (٥) . وليس هنالك من نهاية ، ولا يمكن ان يكون أي تحديد لما قد يضمني استعداد الفرد الروحي وظرفه وشغفه أو هواه على النظام من تفاسير ، مهما كان التركيز في التفسير أسراً شديداً . وهذا الأمر ينطبق في الأسلام ، بصورة خاصة ، على الحركة الصوفية المتقلبة . بيد أنه ينطبق أيضاً على

أي نظام يعنيه الشرع ليس في القرون المتتالية فحسب ، بل وفي الواقع بالنسبة إلى قلب كل مسلم .

وانه ليّـن انّ الإسلام ما كان ليصبح ، عبر القرون ، إحدى ديانات العالم الكبرى الأربع أو الخمس ، إلاّ لأنه ، كغيره من هذه الديانات ، قد تمتع بما هو عميق ومناسب وخاص لجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ، ولكل مكانة ومستند وقدرة ومزاج ووحى .

إذاً ، فالإسلام دين . وهو ، كغيره من أديان العالم ، يطغى على كل تحديد لسببين اثنين : لأنه من ناحية مفتوح على عظمة الخالق التي لا تحد ، ولأنه ، من الناحية الأخرى ، ذو صلة بتشعب الانسانية الذي لا يقاس .

ومع ذلك فالإسلام ليس مجرد ديانة . انه ديانة خاصة معينة . انه متميز عن غيره . وهو — شأن الديانات الأخرى — وان كان لا يمكن تحديده ، يمكن ان يتّصف بصفات مرسومة . ولسنا في حاجة الى التزام الموقف المحيّر الذي يُسأل فيه عن أي الأديان أهم ، أو عن الأمور التي تشترك فيها الأديان الكبرى ، او عما بها من أشياء تميز الواحد عن الآخر . ومن الواضح ان فهم كل ناحية في الإسلام متمم لفهم اية ناحية أخرى . ومع توكيدنا على ذلك يمكننا ان نسعى الى ايجاد وصف تقريبي للإسلام . لكن علينا ان نتجنّب سهولة الوقوع في خطأ العودة الى الأشكال الخارجية ، والى هيئة النافذة وتكوينها . فقد سبق ان أجرينا الكلام على أن هذه الأمور ليست هي الدين نفسه الذي يكمن في عالم المعاني . ان حقيقة لأسلام هي أنه ايمان خاص حي متجدد مع كل صباح في قلب كل فرد من أفراد المسلمين . وانها حقيقة مميزة أيضاً ، وذلك ما يجب أن نحاول تشخيصه ، وان كنا نذكر اننا في مثل هذا العمل لا نستطيع إلاّ ان نحذف الكثير من ظلال التنويع ، والكثير من المستثنيات ، والكثير من دقائق الأمور ان كلمة « اسلام » المجردة ، التي يأمل الواحد منا في الوصول الى معناها ، هي عبارة عن جوهر مطلق ، و الوجه الأصولي لذاتية الإسلام العامة ، التي تقارب طبيعة الدين الداخلية فيما لو تجرد من معنى الأشكال الخارجية التي

يأخذ به المسلمون المؤمنون ، اكبر من مجردة من تلك الأشكال نفسها .
ومن المفهوم لدى الغريب أن الخوض في هذا الخضم مغامرة شديدة — ثم أن
الايجاز لا بد وأن يكون شيئاً غير تام وغير مناسب ، ان لم يجئ ، في الواقع ،
مشوهاً . على أننا ، اتباعاً لاقتناعنا الذي أوضحناه بأن فهم الوضع الحاضر
للمجتمع الإسلامي مستحيل دون فهم الإسلام ، إنما نشعر بوجوب قيامنا
بالمحاولة ، مع الاعتذار الصادق للأخطاء التي لا بد من وقوعها ، وأملًا في
أن هذا التفسير غير الكامل قد يكون مساهمة في اتجاه نحو الغرض الصحيح .
هذا وتمشيًا مع رأينا السابق ، سنؤكد بوجه خاص على موضوع الإسلام والتاريخ .
بدهي ان الإسلام ، بالنسبة إلى المسلم ، إنما هو دين الله . وهذا يعني أشياء
جد كثيرة ، من بينها أنه لم يبدأ في القرن السابع للميلاد ، وإنما مع الخليفة علي
الأقل ، ان لم يكن قبل ذلك . والله عندما خلق العالم ، أمر بأن تجري قوى
الطبيعة وفق نظام ارتضاه — بصورة مسيرة ممتازة واجبة . وليس لعالم
الطبيعة من خيار الا إطاعة أحكامه الخالدة ، والطبيعة في غضون انصياعها
لاحكام الله ، تقوم في الوقت نفسه بايضاحها والكشف عن ملكوته وعنايته
الالهية وكذلك عن جلاله وعظمته ، لأولئك الذين يؤمنون به . كما وأن
جريان عالم الطبيعة المثالي هو آية من آيات خالقه .

هذا ، وللانسان كذلك نظام مثالي يتوجب عليه ان يتبعه . فالله من ملكوته
الخالد قد أمر (٦) بالكيفية التي يجب ان يتصرف بها الناس فرادى وجماعة .
فهناك طابع شديد للمسلك الانساني ، وهو الاعتقاد بأن الله هو خالقنا (واليه
الرجوع) وخالق الناس أجمعين . وهناك طريق مستقيم للحياة . ثم ان الانسان
يختلف عن بقية المخلوقات بأنه خلق واعياً وحرّاً . وليس ، فيما يتعلق به ،
من اجبار غريزي فطري ، فهو وحده الذي أعطي حق اختيار الموافقة او عدمها
وهناك أيضاً صلاح خالده ، الا أنه غير جبري .

وطبيعي ان هذه الحرية عبارة عن مسؤولية خطيرة هامة . ومن الأصح أن
نقول ان الانسان وحده هو الذي قبل بها . وفي القرآن الكريم آية (س ٣٣: ٧٢)

يتمثل هذا الأمر بها في روعة وبيان ، حيث عرض الله تلك الأمانة على السموات (أي القوى الروحية) ، والأرض والجبال (أي العالم الطبيعي) فأبين ان يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان . وبذلك ألقى على عاتقه أعباء تسيير مصيره بتحدد مدرك واع . وليس هو مجبراً على أن يعيش في كنف العدل كما تعيش الكواكب دائرة في افلاكها ، الا انه يحاول .

غير أنها محاولة تتقاعس دونها الاستطاعة والناس لا يستطيعون ان يجنبوا مجتمعهم الانحلال والفوضى الا إذا عاشوا حياة مستقيمة . بيد أن للإنسان الحرية في ان يختار النهج الأعوج ، وتدمير النظام الاجتماعي كله ، وتحطيمه بين سمعه وبصره . والانسان ، علاوة على ذلك ، نفس خالدة ، ومصيره الفردي في الخلود ، وكذلك مجتمعه على الأرض يتوقفان على إرادته في تكييف حياته هنا ، وحالياً ، على القواعد الرفيعة السامية . وقد أقام الله نظاماً نهائياً للشواب يكافأ به أولئك الذين يقبلون بطابع « الجبرية » فيتمتعون بالنعيم السرمد وراء دنيا الفناء هذه . أما الذين يرفضونه ، ويزدرون بالأمر المعنوي فستقع عليهم كارثة العقاب الذي لا يُحدد ، ولا يردّ وليس له من علاج . إن الإنسان ذروة الخليقة ، وهو فريد المثال ، الآن وإلى الأبد .

هذا ، ولم يترك الله الجنس البشري دون هاد في هذه القضية ، ألا وهي قضية كيف يجب ان يعيش . الأمر عكس ذلك ، إذ ما كاد يخلق حتى قيل له ما هو القانون الخلقى . لقد كان آدم ، حسب التعاليم الإسلامية ، أول « نبي » (أو « رسول ») . ذلك أن الله برأ الإنسان في العالم وسلّمه الرسالة فوراً : كذا وكيت يجب أن تفعل ، كذا وكيت يجب أن لا تفعل . هذا صواب ، وهذا خطأ . ان تاريخ البشرية قد بدأ بمعرفة الانسان ما يجب ان يعمل ، لكنه استمر باخفاق الانسان في ذلك . والمعتقد ان آدم قد برهن على العصيان ، وأن أبنائه قد أهملوا الرسالة او نسوها أو أضاعوها او زيفوها ، إلى أن جاء يوم لم تعد فيه الانسانية لتعرف النهج . ان اخفاق الانسان في ان يعيش حياة عادلة ، لم يكن مجرد رفض للعدالة ، وانما كان تحبطاً في الظلام لمعرفة ما هي العدالة .

وتخليصاً للانسان من هذا الشك والقلق ، حلت عليه رحمة الله ، وأنزل اليه الرسالة مرة ثانية . وهكذا كان وحي آخر ، او كشف للانسانية عما هي المطالب الخالدة ، وكذلك « بني » آخر اختير للمناداة بالحقائق القديمة من جديد . غير ان الحكاية أعادت نفسها . ومرة أخرى أهمل المجتمع ما جاء به الوحي أو نسيه أو شوّهه . وهكذا دواليك — وليس من أحد يعلم كم مرة في التاريخ اختير أشخاص ليدكروا الجنس البشري بالقاعدة السماوية ، وينذرونا بأحوال الأنفاق في قبولها . وجل ما هو معلوم ان اولئك الأشخاص كانوا كثيرين ، ومن شتى الشعوب والأقطار . والواقع انه كان لكل أمة نذيرها ، بيد ان الشيء الجوهري هو ان الرسالة ، رغم تنوع الرسل ، كانت دائماً واحدة (٧) .

ومن بين الأشخاص العديدين الذين كان الله يختارهم بين حين وحين لتبليغ رسالته ، من حفظت لنا أسماؤهم ومنهم من ضاعت . أما من الذين حفظت اسماؤهم فاشهرهم وأهمهم (عدا آدم) ابراهيم وموسى والمسيح . وهؤلاء ، كغيرهم من « الرسل » (« الانبياء ») كانوا هم أنفسهم « متقبلين » للأمر الإلهي ، كما أن أتباعهم قد دعوا للقبول . ومع ان دعوتهم لم تكن كاملة النجاح ، إلا أنها كانت ذات تأثير إلى حد كبير ، وذات نتائج قد بقيت على الزمان أكثر من نتائج الدعوات السابقة . والواقع ان أتباعهم ما زالوا بيننا بأعداد ضخمة ، وهم يؤلفون اليوم الطوائف اليهودية والمسيحية .

لقد كان دعوة ابراهيم القوية هي التبشير بوجود الله وسلطانه الأوحد . ومنذ عهد ابراهيم لم يحدث ان نسيت الانسانية بالكلية ، ان الله وحده هو خالق الكون . وانه هو وحده الذي يستحق العبادة ، اما عقيدة التوحيد التي نادى بها ابراهيم ، فلم تنطفئ جذوتها ، وأما الآلهة المزيفة ، والأصنام التي يصنعها الانسان فقد ازدراها ايمان ابراهيم الشديد ، وبقيت مزدرة منذ ذلك الزمن ، ينكرها قسم من الجنس البشري على الأقل .

وهكذا تمت الخطوة الاولى في طريق بناء التاريخ ، وبقيت خطوات أخرى . أما فيما يتعلق بموسى ، فان أتباعه قد احتفظوا بالرسالة ، واتخذوا الخطوة

الثانية فتقدموا عبر القرون ليضعوا الرسالة موضع العمل . لقد اعترفوا بوحداية الله ، وكذلك قانون الله . لقد أدركوا ، على الأقل ، ان الله قانوناً يجب على الانسان التمسك به . ومع هذا فانهم ، على كل حال ، كانوا بعيدين عن كونهم مخلصين كل الاخلاص في تقبلهم للوحي . ومع توالي الأيام سمحوا (أو تسبوا) بافساد النسخ التي كانت تحفظ نص الرسالة المكتوب . ان « كتبهم » أصبحت غير صحيحة . أضف إلى ذلك أنهم ارتكبوا خطأ كبيراً ، اذ أخذوا يعتقدون أنهم شعب الله المختار — بدلاً من أن يدركوا أن كلمة الله إن هي الا رسالة عالمية للجنس البشري أجمع .

وشاء الله أن يصلح هذا الخطأ الشنيع ، فبعث في الوقت المناسب برسول آخر هو المسيح . وقد قام أتباعه ، علاوة على ما يتمتعون به من صفات خاصة ، ومن منة حباهم بها الله ، بإدراك الطبيعة العالمية للدين ادراكاً جيداً ، وبتوسيع مجال الجماعة إلى أطراف الأرض بحماس وصدق . وكان المسيح ، بهذه النظرة الإسلامية ، بشراً كغيره من أفراد تلك السلسلة الطويلة الذين اختارهم الله لإعلان كلمته . على أنه كان ، كما يُعترف له بذلك ، انساناً من طراز آخر ، يشهد على ذلك معجزة ولادته من عذراء وصفاته الخلقية التي لا مثيل لها ، ومع هذا كله فهو بشر . ولكن أتباعه ما لبثوا ، لدهشة المسيح نفسه واحتجاجه الصارخ ، ان أخذوا يؤهلونه ، وينسبون اليه وإلى امه تهماً رهيبة ، حتى العلاقات الكفرية الفاحشة مع الله ذاته . هؤلاء الأتباع الذين يسمون أنفسهم « مسيحيين » ، قد ركزوا اهتمامهم طوال العصور وعبر القارات ، على المسيح ، اهمالاً منهم جزئياً لله الذي يحيطون بذلك من سموه وعلاه ، من ناحية ، واهمالاً من ناحية أخرى للنظام الخلقى الكامل . إذ أنهم أحاطوا أنفسهم بالاحترام الشخصي ولكنهم سمحوا بالعدالة الاجتماعية ان تتزلزل تاركين ادارة هذه الأمور الدينيوية لقوى « علمانية » ليس للمقاييس الأبدية سلطان عليها (٨) . وهكذا ، على الرغم من نهوضهم فرادى ، فقد تركوا التاريخ يسير على هواه ، دون انقاذ . ومرة أخرى أظهر الانسان ضلاله او اخفاقه وتخبظه في رفضه المتواصل أو

تشويهه للرشاد الأسمى الذي واصل الله تقديمه له ، والذي ليس من شيء ينقذه
الآه . اننا ، نحن البشر ، لم نكن بجهودنا عاجزين وحسب عن ادراك ما هو
الصواب وما هو الخطأ ، ولكننا حتى عندما يقول لنا الله ويُرِينَا ذلك نرفضه ونأباه .
وهكذا يتراءى تاريخ البشرية ، حتى هذه النقطة ، قصة غير مشجعة .
ولكن كان ثمة تقدم ، دون ريب . فبعد الأهمال الكامل الأول لأوامر الله ،
أو بالأحرى بعد سلسلة الإهمالات المتكررة ، جاء بالتدريج دور ادراك عظمة
الله ، بالمبدأ ، ومن ثم دور انبثاق طائفتين من الناس ، الأولى ، وان كانت
محدودة ومنطوية على نفسها ، تعترف بالأوامر الإلهية في مبدئها ، وتكرس
نفسها لتنفيذها . وأما الثانية فقد أخذت تفهم أن رضوان الله يضم شمل العالم
البشري في اسرة واحدة تخضع لحقيقته . ومع ذلك فان كلا هاتين الطائفتين
قد أدركت ، كلا منهما حسب طريقتهما ، ادراكاً ناقصاً ، أو من ناحية أخرى
قد أساءت فهم مطالب الله على حقيقتها اساءة بالغة . ترى هل سيعجز الناس ،
أبدأ ، عن استيعاب الرسالة الخالدة ؟ وهل سيعجزون عن العمل بها جدياً ،
وعن العيش كما أمر الله الناس ان يعيشوا ، معدّين أنفسهم شخصياً لتلك البركة
العظيمة — بركة الاتحاد الخالد مع الله نفسه ، ذلك الاتحاد الذي لم تكن عملية
الخلق كلها الا مقدمة له ، والذي سيبقى بعد ان ينقضي امر هذا العالم الفاني —
وبانين المجتمع الأمثل ، وعائشين فيه ما داموا على ظهر الأرض ، ومحوّلين
التاريخ الانساني الى سجل خال من تكرار الأخفاق ، مليء ، أخيراً ، بالنجاح
الرشيد المقدس ؟

ولو جرى هذا السؤال الانسان في حياته لكان الجواب القانط الدائم « كلا »
دون ريب . اننا ، نحن البشر ، مع الأسف ، منكبّون على العصيان والخطأ ،
لكن رحمة الله عظيمة ، ومبادرته دائمة . انه ينقذ الموقف بإشارة من عنده ،
ويمنح هديه السماوي للانسان . لقد أنزل رسالته متضمنة حقيقته وعدالته ،
واختار رسولاً يؤديها ويفسرها ، ويعيشها باحكام مستقيم ، وسيُرت خلفه
طائفة للمحافظة على الرسالة بصدق ، ولحملها منتصرة الى أطراف الأرض ،

والعمل بكل ما تضمنته من احكام عملية .

في هذه المرة لن يكون خطأ ولا تشويه ولا إهمال . إنها لآخر دعوة حاسمة لعمل الانسان الحق في العالم وحدثها . ولم تكن دعوة منفصلة منعزلة ، لا ولا نصاً جامداً للحقيقة السامية . لقد وضحت الحقيقة ، كما قلنا ، قبلاً : فالشيء المهم العظيم البناء في هذه المرة ، إنما كان هو الحادثة مضافاً إليها نتيجتها ، وهي تطبيق الحقيقة ، وتضمينها الحي في التاريخ الانساني من هذا الحد . ولم يكن هنا تكرار لما يريد الله ان يقوله لنا فحسب ، وإنما يوجد مجتمع يتطور حول ذلك التكرار ، مجتمع كرس نفسه ، وقد تمسك جيداً بالوصايا التي اوحيت ، لأن يعيش بموجب هذه الوصايا ، وبذلك يأخذ باعادة بناء الحياة البشرية على الأرض . هذا المجتمع ليس بالمقصود على نفسه ؛ انه عكس ذلك يرحب بالخلق كلهم ترحيباً حاراً . بل انه ملح في دعوة الغير للاشتراك بهذا العمل الأجل الأسمى . وبذلك يكون آخر الأمر مقوماً لما سمح الانسان به أن يكون معوجاً . وهو مجتمع ليس بالمغامر لأنه يسير بتأييد الهي وبركات سماوية . انه مقود باليد الإلهية . ثم ان الله نفسه قد وعد جازماً بأنه سوف يكون مع المجتمع لتأييده وارشاده . أضف الى ذلك ان الشرائع التي سلّمت اليه ، والتي سيسير وفقها ، إنما هي شرائع سماوية خالدة صحيحة مناسبة . فاذا ما عمل بها في حياته فانه يكون قد عاش منتظماً مع كيان العالم .

إذن بهذه الطريقة جاء الإسلام ، الذي كان منذ الأزل ، الى التاريخ في القرن السابع الميلادي ، وبدأ مجراه النهائي الكامل بين الناس . أما سجل رسالته الوحيد ، الذي حفظ بدقة تامة فهو ذلك الكتاب العربي « القرآن » حيث تتلأأ الرسالة بتمامها ، وفي لغة من الوضوح الصافي والجمال الرائع الأخاذ . والمثال الوحيد لتطبيقه بقوة وجدوى ، كان ذلك الذي حققته تلك الجماعة ممن انضموا إلى بعضهم البعض بقيادة النبي ، وثابروا على السير نحو غايتهم بعد وفاته — أولاً في بلاد العرب ، ثم في اقطار الشرق الأوسط المجاورة ، وبعد ذلك ، تدريجياً ، في موجات متتابعة حيث مدّوا سلطانهم في أنحاء العالم واخذوا على أنفسهم

تنظيم حياتهم ونظامهم الاجتماعي وفق النموذج المقرر .

هذه الجماعة كانت تتألف ، اول الأمر ، من اهل مدينتين اثنتين في بلاد العرب . ثم ضمت عرباً آخرين ، وما لبثت ان انضم اليها اناس من كل أمة ولغة ، وكل جنس ولون ، وكل حذب وصوب - وكانت هذه الجماعة تتميز عن غيرها من الجماعات البشرية ، بأنها قبلت ، بينما غيرها لم يقبل ، الارشاد الذي أوضح وبَيَّن ، وسلّمت بالمخطوط الألهي ، وأسلمت أمرها الى الله ، ولذلك عُرِف أفرادها بالمسلمين . وبظهور هذه الجماعة ظهر الإسلام كحركة عالمية تترجم الفكرة الى عمل منظم متواصل . وهكذا بزغ فجر عهد جديد في تاريخ الإنسان أما السنة الأولى لهذا العهد الإسلامي - ١ هـ (٦٢٢ م) - فليست سنة ميلاد محمد (كما هو الحال عند المسيحيين) ، او حتى السنة التي بدأ يهبط فيها عليه الوحي ، وانما هي السنة التي بلغت فيها تلك الجماعة الاسلامية الناشئة السلطة السياسية . فالنبي واتباعه القلّة ، كونوا لأنفسهم بعد هجرتهم من مكة الى المدينة ، مجتمعاً مستقلاً (٩) ، وهكذا بدأ التاريخ الإسلامي .

ولو افترضنا ان العرض السالف قد نجح موضوعه في تقديم نظرة المسلمين (بايجاز تفسيري) ، أمكننا ان نتقدم أيضاً بعرض آرائنا الخاصة . ولهذا سنضيف الى ما تقدم من عرض آخر تحليلاً وتعليقاً ، ونحاول سبر أغوار ما تتضمنه تلك المعتقدات كما نراها . والآن نجد أنفسنا مستعدين لتسوية او ايضاح تأكيدنا السابق من أن المجتمع والتاريخ عبارة عن أمر « خاص » بالنسبة الى المسلم : فهو ينظر اليهما ، على غير نظرة الآخرين ، كأمرين لهما اهميتهما الدينية . فالقرآن في عيني المسلم كتاب « مقدس » طبعاً . ولا يذهب الواحد منا شططا إذا ما قال ان مجتمعه وتاريخ هذا المجتمع يشاركان أيضاً في صفة القداسة (١٠) : فهناك مجتمع أخذ على عاتقه ، بوضوح ، أن يعيش وفق مرسوم الله . ومنذ ان كان الإسلام فان معنى أن تصبح مسلماً هو ان تنخرط في هذا المجتمع ، وتشارك في العمل حسب ارادة الله ورضوانه (١١) على الأرض . وانه لمسعى لا يقل أهمية بكثير عن الوحي . ثم ان الحق في المشاركة بهذا المسعى وواجب

إلقيام به ، والتجربة فيه عبارة عن امور جوهرية في عقيدة المسلم .

والانسان في هذا الاتجاه يقرب من الله (١٢) او أن مصير الانسان ، يكتمل بقدر ما يكون عمله قريباً من الصلاح . والصلاح يجب ان يُذكر هنا بأنه سبيل الحياة التي تعتبر ان القرآن هو الوحي ، والمجتمع الإسلامي هو التعبير . ان الانسان يقترب من الله اذا ساهم بالمغامرة الإسلامية ، وهي محاولة المجتمع الإسلامي التاريخية لتحقيق مملكة الله على الأرض .

ان كل دين يعين له في هذا العالم عنصرأ يكون واسطة بينه وبين العالم الثاني . وقد نذهب بعيداً عندما نقول ان التاريخ ، وحتى التاريخ الإسلامي ، هو الواسطة للخلود بالنسبة للمسلم . ومهما كان الأمر فان ذلك يمكن ان يقال . فالأغريقي كان يرى أن الحلقة بين الانسان المحدود وموضوع الأشياء المطلق هو العقل . فالرجل بواسطة نهاه يساهم في الحقيقة المطلقة طالما كانت أفكاره صحيحة . وأما للمسيحي فإن الحلقة موجودة في شخص المسيح . وأما للمسلم (وللتقليد الديني السامي عموماً) فان الواسطة بين الانسان وبين الله هي الفضيلة . فالانسان لا يلتقي مع الله الا بالمسلك الخلقى الفاضل . وكلمة الله الخالدة هي الآمرة الفاصلة :

قبل زمن النبي ، كان الإسلام - او بكلمة أدق مبادئه ، وهي الشرع ، او دستور الإسلام الجوهري ، او خلاصة كلمته الفاصلة - موجوداً كقاعدة علوية سامية . وكانت الكلمة مع الله (١٣) . ومنذ ذلك الحين ، من الناحية الأخرى ، قد لا يكون كفراً ولا تضليلاً قولنا للمسلم ان تلك الكلمة قد انحلت (١٤) بالجسد في التاريخ ، وانها « سكنت بيننا » .

وحتى لو لم يذهب المراقبون الى هذا الحد ، فقد لاحظوا مكانة المجتمع العظمى في الإسلام . أما أهمية التاريخ الإسلامي فقد حظيت باهتمام فكري أقل ، والتاريخ الإسلامي هو ذلك المجتمع وهو في حالة الحركة . ومن المعروف جيداً أن المجتمع الإسلامي يتمتع بتراض متين ، وان ولاء أفراده وتماسكهم يشديد . ولقد أدرك الكثيرون ان المجتمع ليس عبارة عن مجموعة اجتماعية

فحسب وانما هو كذلك كتلة دينية ، اي ان « الكنيسة والدولة » شيء واحد ، ذلك اذا ما جاز لنا ان نستعمل التعبير الغربي غير المناسب في هذا المقام . قلنا باستطاعتنا ان نوغل اكثر في سبيل تفسير ذلك ، بيد أن التأكيد على هذه الحقائق وعلى مركزية المجتمع لا يعني انكار تأكيداتنا الاولى على ان الدين أمر خاص ، وانما يعني تفسيرنا لتلك التأكيدات . فالمجتمع يقوم على الايمان الفردي ، كما انه مكمل له .

إن المجتمع الإسلامي ليس متحداً وحسب (كغيره من المجتمعات) بالانحلاص المشترك والتقاليد ، وبنظام دقيق من القيم والمعتقدات ، وليس هو نتاج مُثُلٍ رائعة . انه ينبض بحياة اعتقاد شخصي عميق ، اعتقاد ديني حار مليء بالمعاني بالنسبة الى العضو الفرد . ويمكننا ان نقول ان هذا المجتمع ، او هذه الطائفة ، هي عبارة عن مثل دينية ، مستخدمين كلمة « دينية » بالمعنى الشخصي (١٥) الذي ارتأيناه سابقاً . وكما ان العقيدة او النظام اللاهوتي — كما هي الحال وخاصة عند المسيحيين — يمكن ان يكون تعبير الايمان الشخصي بشكل نظري ، كذلك النظام الاجتماعي واعماله عبارة عن ايمان المسلم الشخصي بشكل عملي . وكما ان كون انسان شيوعياً (١٦) يعني انه منضم إلى الحزب ، كذلك اعتقاد المسلم الديني يشمل مساهمته في المجتمع . وثمة تشبيه آخر غير ذلك وهو كما ان كون انسان ما انجيلياً او لاتينياً يعني كونه عضواً في الكنيسة كذلك فان خبرة المسلم الدينية هي عبارة عن خبرته في المجتمع .

ان العضوية في المجتمع ليست أمراً يتميز عن الاسلام الشخصي او يزيد عليه ، لا وليست مجرد أمر ناشئ عنه ، وانما هي وجه من وجوهه . هذا ، وطابع الايمان الإسلامي الاجتماعي العملي الفعال — وبكلمة اخرى تضمين هذا الايمان لعمليات التاريخ — يمكن ان يوضح في اماكن عدة . فالخلاص في الإسلام ، كما هو معترف به ، كائن بالايمان لا بالاعمال (١٧) ، بيد أن هنالك ايماناً في صلاح الأعمال . وهناك ايمان بالله وفي التزام ما أمرنا به (١٨) وليس نجاة المسلم ، في النهاية ، بما قام به من اعمال حسنة ، وانما

بادراك انها اعمال حسنة وجب عليه ان يقوم بها .

ولذلك نرى ان الاختلافات التي ظهرت في الاسلام قد عُنيت بما هو حسن اكثر من عنايتها بما هو صحيح (١٩) . لقد اختلفت الملل والنحل في الاسلام فيما بينها بالقضايا العملية اكثر من المسائل الفكرية اللاهوتية . ويتراءى لنا أنه لا توجد في اللغة العربية او في اية لغة اسلامية كلمة تعني « ارثوذكس » — صحيح المعتقد — فالكلمة « سُنِّي » التي تُترجم عادة بكلمة « ارثوذكس » إنما تعني فعلاً « اورثو براكس Orthoprax » — صحيح العمل — اذا جاز لنا ان نستعمل هذا التعبير (٢٠) . ان المسلم الصحيح ليس هو ذلك الذي يتجاوب ايمانه مع قاعدة معينة ، او ذلك الذي يمكن ان يُوضح التزامه بتعايير عقلية موافقة لبيان مقبول (كما هو الحال في المسيحية البروتستانتية عموماً) ، ولكنه ذلك الذي يمكن ايضاح التزامه بامور عملية تتفق مع دستور مقبول . هذا ، ويقابل « الهرطقة » الفكرية عند العقليين في المسيحية كلمة « البدعة » في الاسلام (وهي التي يمكن ان تترجم الى الانجليزية بكلمة deviation — اي انحراف او مرون أو ضلاله) .

وتمثل اختلافات الملل نقطتنا تمثيلاً جاهزاً في قضية المذاهب الشرعية . وهنا ، في هذا المستوى نرى التشعبات ضئيلة نسبياً ، الى ان نصل الى صميم المسألة عند التصنيف السني — الشيعي الكبير في الاسلام وهو الذي نشأ من الخلاف في كيفية وجوب تنظيم المجتمع ، وطراز القيادة فيه . أما المناظرات الدينية الرئيسية في الاسلام فقد عُنيت ، بصورة رئيسية ، بالاتجاه الذي يجب ان يسير فيه مجرى التاريخ (٢١) .

ولقد قلنا ان التاريخ عبارة عن المجتمع وهو في حالة الحركة . ويتصل بذلك ان الفرد يجب ان لا يخرج عن الركب ؛ يجب ان لا ينقلب مارقاً ، وقيادة المجتمع تكون مسؤولة عن ان ترى سائر الركب عارفاً بالاتجاه الصحيح ومتبعاً له . ولكي يكون عارفاً ، هنالك هيئة « العلماء » و « المفتي » (علماء الدين) أما لكي يكون متبعاً فهنالك ، من وجهة مثالية ، الخلافة (الأمامة) . ان

المواضيع التي هي تحت البحث تكون عادة بسيطة لكن مبدئياً وفي التحليل الأخير ، يتجلى شعور بأن السؤال الاسلامي الأساسي هو ما هو الشكل الذي سيتخذه التاريخ الإسلامي ، ذلك بالرغم من ان القضية لم توضع قط بهذه التعابير . واخيراً يمكن أن نلقي ضوءاً على علاقة الإسلام بالتاريخ إذا ما وضعنا مقارنة بينه وبين ثلاث فلسفات عالمية كبرى : الهندوسية والمسيحية والماركسية . وطبيعي ان الأمر يحتاج في كل دراسة من هذه الدراسات الى احكام ودهاء ، فلن نحاول هنا الا تلميحاً مبسطاً جداً وبصورة عامة . ونحن باهمالنا التعقيدات يمكننا ان نرتب ممثلي هذه المذاهب الواحد بعد الآخر كما يلي : الهندوسي — الذي ينظر الى التاريخ ويعتبره غير ذي اهمية على الاطلاق . والمسيحي — الذي يعتبر التاريخ هاماً ، ولكن ليس حاسماً ، والمسلم — الذي يعتبر التاريخ حاسماً ولكن ليس بالأمر النهائي . والماركسي — الذي يعتبر التاريخ الكل بالكل .

ان التعاليم الهندوسية ، خاصة ، ذات مناح عديدة ، ولكننا في سبيل الايضاح ننفرد ببعض العقائد ذات الخصائص المعينة . هنالك في الفكرة التي تدعى « كَرْمَا » تعطى للتاريخ أهمية دينية ، أو على كل حال ، معنوية ، بيد ان النجاة تكمن في التخلص من ذلك . فالتاريخ (سامارا Samara) بالنسبة للهندوسي يجب ان يُتخطى . والواقع أن هذا العالم وكل عمل فيه ، ما هو الا « مايا maya » . وقد ثارت الاحتجاجات على ترجمة هذه الكلمة بمجرد كلمة « وهم » ، بيد ان العالم الملموس وتطوره الزائل يبقيان حجاباً تخترقه البصيرة الدينية إلى ما وراءه من حقيقة جامدة .

ونظرة المسيحي للتاريخ فيها تناقض ، إذ انه يراه أساسياً وغير أساسي معاً . ان أهميته متواصلة ، لكنها ليست نهائية ولا حاسمة . وقد كان عمل الله في التاريخ باتاً ، أما عمل الانسان بعد ذلك فيجب ان يكون نتيجة الايمان ، لا مقياسه ولا حتى مسرحه . ثم ان الفضيلة تفيض من الخلاص لا اليه . وعليه يكون التاريخ هو ميدان المحاولة المسيحية ، وله غاية مقدسة . وهو الى ذلك ميدان خطيئة البشر ، ولذلك فان تلك الغاية خائبة دون رحمة . ولهذا يأمل

المسيحي في محاولته التاريخية بالغفران لا باليوتوبيا ، او مثوى الكمال :
وفي هذا الصدد يمكننا ان نلفت النظر إلى الحقيقة الهامة المثيرة وهي أن فكرة
« التاريخ الإسلامي » موجودة دائماً . وليس هنالك بالمعنى الكامل شيء اسمه
التاريخ المسيحي ، كما أنه لا يوجد بالتأكيد تاريخ هندوسي . هنالك تاريخ
الهندوس ، وتاريخ البلاد المسيحية ، ويوجد حتى تاريخ الكنيسة المسيحية ،
ولكن هذه الأسماء تختلف عن بعضها البعض . ويذكرنا رينهولد نيبور وغيره
دائماً وبقوة ، بأن التاريخ لا يمكن أن يكون مسيحياً بالكلية . وهم مستمرين
في القول بأن أوله الانسان إقامة مملكة لله على الأرض ، اي بناء نظام اجتماعي
عادل منسجم متواصل الازدهار ، آملاً ، في النهاية ، ان التاريخ نفسه يمكن
ان يصلح ، انما هي أوله جنون - كما أنها لا بد وان تكون فاشلة . وحتى
اولئك الذين يعتقدون بان مسرحية التاريخ اقتراح عملي وهدف معقول ، يعترفون
بأن ذلك لم يعمل بعد ، فهو شيء مثالي جدير بالجهاد في سبيله .. شيء صالح
للمستقبل اذ لم يبدأ بعد تاريخ مسيحي حتى بالنسبة للمتفائل .

ومع ذلك فالمسيحية ترى في التاريخ البشري الذي قد بدأ قبلها بزمان طويل
امراً جدياً ، ذلك التاريخ الذي ينغمر فيه المسيحي ، كغيره ، ويجب ان ينغمر .
ان الصليب يضيء أعالي الطبيعة الانسانية وأعماقها ، ويكشف فوراً عن المحبة
والشر اللذين يتألف التاريخ في حد ذاته منهما . وهو يمثل لنا الأبعاد المطلوب
الينا قطعها ، وكذلك الحية التي أنذرنا بتوقعها ، وذلك لضلالنا الذي تعلمنا ان
ندركه . وعليه فان أهمية العملية التاريخية لا تكمن في كمية ما نعمل وننجز ،
ولكن في كمية ما نكرس من محبة . أما واجب المسيحي ، لأنه مسيحي ، فهو
محاولته ان ينقذ الحضارة ويحسّنها ، واقفاً حياته ، او مضحياً بها عند الحاجة ،
في الجهاد المرير من اجل ان يقارب التاريخ العدالة ، ومن أجل حياة أفضل
واكمل تتوفر للجنس البشري كله . بيد أنه واجب من واجبات المسيحي أيضاً ،
لأنه مسيحي ، ان يفكر ويتبصر برصانه في امكانية الانخفاق . وليس التصرف
الأميركي العصبي ازاء التهديد الحالي للحضارة الغربية الا قياس مشوش للحد

الذي استبدل به المذهب المسيحي بمذهب آخر في طريقة الحياة الأميركية :
بدهي أن الأسلام لم يكن ، حتى في أكثر اشكاله الشرعية تزمناً ، من عباد
الشخصيات . والواقع ان الاهتمام لم يوجه الى هذه الظاهرة العالمية القيمة ؛
فالانغماس في التاريخ ، بالنسبة للمسلمين ، وان كان انغماساً كلياً ، الا أنه
وجه واحد له كنقدهم وجه آخر مصقول وضاء ابريزي ، وهو في العالم الثاني .
والأسلام يبتدئ بالله ، وهو يعرف تماماً اننا اليه راجعون . أما محاولته لاصلاح
التاريخ فهي ، وان كانت محاولة مجموعة ، الا أنها في نفس الوقت محاولة
متفرعة . انها محاولة لربط الفضيلة الموقته في هذا العالم ، بالنجاة الأبدية في
العالم الثاني .

ونرى الأهمية العميقة في هذا الأمر تتجلى ، جزئياً ، بالتباين الشديد هنا
مع مثالنا الرابع : الماركسية . ويبدو في نواح أخرى ان بين الاسلام والماركسية
في اتجاههما نحو التاريخ — وهما المحاولتان العالميتان الكبريان لانجاز مثل أعلى
اجتماعي — من المشاركة اكثر مما بين اية ديانة أخرى مع الماركسية ،
باستثناء ضريب الأسلام ، اليهودية . ومع ذلك فالتباين واضح كما ذكرنا .
والواقع اننا نستطيع ان نجد ضوءاً في هذه المقابلة نلقيه على مسألة الاختلاف
القاطع الذي وجد بالتاريخ لأمر خارج عن التاريخ .

ان الحركة الماركسية ، يمكننا ان نعتبرها حتى الآن أضخم وأعند وأنظم
وأوضح محاولة في تطور الانسان ، لبناء مجتمع خير ، ولضبط التطور التاريخي ،
مع تحقيق حلم عن حياة المجتمع الانساني وكيف يجب ان تكون (٢٢) :
والماركسية تتميز عن الديانات ، بطبيعة الحال ، باهتمامها الشامل بهذا العالم
الأرضي . وهي تتميز ، كذلك ، عن الحركة الانسانية الغربية ، وعن قوة الزخم
في حركة التحرير الدنيوية ، وفي الثورتين الفرنسية والأميركية ، بعملها الشديد
الشامل ، وبتركيزها الكلي على تحقيق هذا الطموح . انها تضع كل بيضة اخيرة
في السلة التاريخية ، اذ ليس من شيء مهما كان امره ، يهمها الا نوع التاريخ
الذي سوف يتطور بل مرسوم له ان يتطور بعزم وتصميم . وبمفهومها ليس

للحياة الانسانية من معنى او قيمة او حقيقة غير معناها كأداة في العملية التاريخية المتواصلة ، او كمساعد لنوع التاريخ الذي يُحصل عليه غداً او كعقبة في سبيل هذا النوع . الأهمية الوحيدة للفرد في الماركسية هي انها وسيلة لغاية أو لما لها من علاقة بتلك الغاية ، وعلى كل حال ، فهي غاية ضمن التاريخ ، يعرضها لنا التاريخ. هذه هي في الماركسية الأهمية الوحيدة للفرد نفسه وللآخرين. ويتبع هذا منطقياً ما تبع تاريخياً وايدته الحقائق المرئية ، ونعني أنه لا يوجد بالنسبة الى الماركسية سبب (نظرياً ليس هناك من سبب : فعالماً هو طراز من العوالم ، كما تدل الحركة ، لا يمكن ان يكون فيه سبب ظاهر) لعدم قتل انسان او تعذيبه او تسخير ه ، إذا كان القضاء عليه ، او تعذيبه او تسخير ه الاجباري. يدفع بالعملية التاريخية الى الأمام .

إن هذا ، في الواقع ، هو النتيجة المنطقية لكل انكار للسمو . ولقد تجنبت حركات الانكار غير الماركسية في الغرب حتى الآن ، تلك النتائج التاريخية المفزعة ، لأنها كانت أشفق منطقياً ، وأقل شمولاً . تلك الحركات لم تأخذ الأمور بصورة جدية خطيرة ، ولم تفرض نفسها بنوع خاص على الآخرين . ان ديوي والعلماء الاجتماعيين ، ايضاً ، قد أنكروا الميتافيزيقيات والعالم الثاني ، بيد ان هناك « طرفاً ثقافياً » هاماً أنقذ الغرب ، لحسن الحظ ، من نتائج مذهبه العملي (براجماتزم) التكنولوجي السيئة . أضف الى ذلك أن العلمانيين غير الماركسيين يؤكدون على أهمية الفردية . وانه لتوكيد على الجزء لا على الكل من وجهة نظر التطور التاريخي . وكذلك لو كانت نظرتنا لطبيعة الفرد ، ولطبيعة العالم صحيحة أبداً ، لكان رغم انوفهم توكيداً على سمو . فالسبب الذي يردعنا عن قتل جيراننا او تعذيبهم او تسخيرهم ، حتى لو كان ذلك من أجل قضية مجدية ، ان هو ، كما يؤكد الماركسيون ، الا سبب قائم على حقيقة ميتافيزيقية او دينية او غير تاريخية . انهم مصيبون في هذا التأكيد . وتوكيدنا بأن للشخصية الانسانية صفة لازمنية ، وان لها قيمة ذاتية ، وان لا قيمة ذاتية لها ، انما هو من بعض الوجوه ، ومهما اختلفت الغايات ، ومهما يكن الغد ، وبالنسبة الى ظروف

اليوم - انما يعني توكيدنا هذا على ان معنى الوجود كله وطبيعته لا تتضمنه العملية التاريخية .

هذا ، وكنا قد شددنا على أن التاريخ مهم بالنسبة للمسلم . ولكن بالنسبة للماركسي فالتاريخ وحده المهم ، والبون بين هذا وذاك شاسع كبير . ثم ان ما يحدث هنا على ظهر الأرض بالنسبة للمسلم ، شأنه في ذلك شأن الماركسي ولكن ليس شأن الهندوسي ، إنها هو ذو أهمية كبيرة لا مفر من اعتبارها . ولا ريب ان اقامة حياة مجتمع مناسب على الأرض ليس الاً أمراً سماوياً . وقد كان المسعى الاسلامي لذلك أهم وأخطر محاولة انطلقت الى الأمام لتحقيق العدالة بين الناس ، وكانت حتى ظهور الماركسية أضخم المحاولات وأشدّها طموحاً . بيد انها تختلف عن المحاولة الماركسية في ان الاسلام يعتبر كل حادثة دنيوية انما لها مرجعان وتوجد في سجلين . فلكل حركة يقوم بها الانسان مصيران مصير خالد ومصير فان موقت . ثم ان زحف الشؤون الدنيوية عبارة عن دراما جماعية كبيرة لعمل المجموع ، وهو في نفس الوقت حلقات من مشاهد منفصلة يحاسب الانسان في يوم الدينونة على كل مساهمة شخصية فيها . ذلك ان لكل عمل نتائج من نوع ما في هذا العالم ، ونتائج من نوع آخر في العالم الثاني ، وبكلمة اخرى يجب ان يكون لكل عمل ثمن في حد ذاته ، وكذلك الأمر في علاقته مع التطور التاريخي .

ويستطيع مفكرو ما وراء الطبيعة ، الميتافيزيقيون ، ان يقولوا بأن هذا الطراز من الأحكام يقارب الحقيقة الموضوعية لهذا العالم الذي نعيش فيه ، وهذا الكائن الذي هو المخلوق البشري ، وهذه الحياة التي يتألف منها التاريخ في معيشتنا ، اكثر من اية نظرية ذات وجهة واحدة ، تنكر الفضيحة التي تسمو بالحرمان الموقت في هذه الدنيا . ان للتاريخ معنى ، معنى نهائياً ، لكن معناه لا ينتهي او يستنزف ضمن ذاته ، فهناك قواعد ومقاييس تهيمن على العملية التاريخية فلا تقدر هذه العملية ويحكم بشأنها الاً وفق تلك القواعد والمقاييس .

ومهما كان موقف الميتافيزيقيين ، فان المؤرخ التجريبي يمكنه ان يعطي

النقيض التاريخي الدينوي لهذا الرأي المنطقي . ومعلوم ، نظرياً وعملياً ، ان الذين يبدأون بانكار السمو ينتهون بانكار القيم . فالعقيدة الماركسية سمحت لنفسها ، في الواقع ، ان تكون ضمن حركة ليست الواسطة فيها ، بالنسبة الى أي مقياس معروف ، غير اخلاقية فحسب ، وإنما الغاية نفسها قد ضاعت كذلك . ان « العدالة الاجتماعية » التي قام الماركسيون في البدء لتحقيقها ، قد أصبحت في ايدي المنظمة السوفيتية العملية ، مجرد فكرة تاريخية ، وسلاح عقائدي لخدمة اهداف السلطة الدنيوية النّهاسيّة (اللاشيئية ، او السلبية ، او التي تنكر شتى المذاهب والمعتقدات المعروفة) . لقد آلت الحركة الماركسية ، بانكارها القواعد الخارجية التي يمكن ان يحكم بها عليها ، إلى حركة او مسعى غير ذي قواعد بالمرة . وهكذا نرى ان هذه المغامرة العالمية ، سعياً وراء العدالة ، ما لبثت ان انقلبت الى محاولة حريفة مرة .

ان هدفنا هو ، ببساطة ، ايضاح نوع المسلك الاسلامي للتاريخ الذي ينبثق من تأكيد ذلك المسلك للمرجع السماوي في كل خطوة من خطوات العملية التاريخية . وقد كان ذلك ضمناً لكي لا تنقلب الحركة الى محاولة مرة طوالت استمرارها في التاريخ ، وضمناً لذلك الاستمرار نفسه الذي مضى عليه حتى الآن قرون عديدة . ان تأكيد الاسلام على المرجع السماوي قد تمثل بفكرة النعيم والرحيم في العالم الثاني « بعد » انتهاء التاريخ . وقد تسلّطت هذه الفكرة الدرامية الزاهية ، بالحاحها المتأرجح بين الضعف والشدة ، على مجرى التطور التاريخي للمسلمين كله . ولقد سعى المسلمون ، جماعة وافراداً ، الى الفردوس وراء هذا العالم ، والى طراز من المجتمعات ضمن التاريخ ، صالح كما يعتقدون لاعداد الشخص لدخول ذلك الفردوس ، وفي الوقت نفسه يصالح للمظهر الدنيوي ذاته . وبكلمة اخرى يكون هذا الطراز صالحاً للفرد في العالم الثاني وللمجتمع في هذا العالم . وقد شارك المسلمون المسيحيين الاعتقاد بأن العالم الثاني ، هو في التحليل النهائي ، اكثر أهمية ، ذلك أنهم اعتقدوا بان مجرى التاريخ في مجموعه ، اقل أهمية في النهاية من كنه الحياة الشخصية للانسان . بيد أنهم قاربوا الماركسيين في اعتقادهم

بأن مجرى التاريخ والشكل الاجتماعي الذي يمكن ان يتخذه لنفسه مناسبان لكنه الحياة الشخصية فيه ؛ وبأنه يوجد اتحاد فطري بين بنيان هذا العالم واتخاذ مجرى مناسباً وشكلاً اجتماعياً صحيحاً ، وبأن معنى التاريخ يكمن في الحد الذي تتحقق عنده هذه الأمور ؛ وأخيراً بأن أولئك الذين يدركون قوانين تلك الأمور الجوهرية ، ويرضون بتحمل المسؤولية في غمار هذا كله ، هم الذين يعهد اليهم بالقيام بالتنفيذ، وبالسير بالتاريخ الى غايته الزاهية البراقة الحتمية (٢٤) هذا يكفي فيما يتعلق بنظرية التاريخ الإسلامية (٢٥) . والآن لنلنظف لحظة الى النظر في الناحية العملية . أما الأمران ، ففي طبيعة الحال ، متداخلان . ان المجرى الحقيقي لتطور المسلمين التاريخي ، وخاصة في عصوره الأولى ، قد أثر تأثيراً كبيراً في الفكرة التي أحسوها عن هذا العالم ودور الإسلام فيه . أما أصل هذه الفكرة فموجود في القرآن ، وأما العقيدة بكاملها فتتاج أولئك الرجال الذين درسوا القرآن من ناحية الوضع التاريخي الخاص الذي وجدوا أنفسهم فيه ، وبضوء كذلك من التاريخ الإسلامي الذي تصرّم عليهم . ولا ريب ان فكرة التاريخ التي يتضمنها الاسلام قد أثرت تأثيراً شديداً في مجرى حياتهم الدنيوية ، (وستواصل هذا التأثير) . ولا يقل عن ذلك تأكيداً أن مجرى حياتهم قد أثر أيضاً في فكرة التاريخ .

والواقع ان الحقيقة والعقيدة قد أثرا في بعضهما الى حد أننا يجب ان نوّكد مرة ثانية ميوعة فكرة التاريخ هذه وشمولها ، وتنوعها من قرن الى قرن ، وحتى من شخص الى شخص . كذلك يجب علينا ان عرضنا او عرض اي انسان لهذه الفكرة، ان هي على خير ما تكون ، الا خلاصة عامة ، او اقتراب من الطابع الكلاسيكي . ومع ذلك فان الفكر ، وان كانت تحمل علامات من المحيط الذي ولدت فيه ، وتفهم بصور تتصل بالمحيط الذي تفسر فيه ، الا ان لها حياتها وقوتها الخاصة بها . وهذا ينطبق جيداً على الفكر الدينية التي تخرج باقناعها ومثابرتها في الزمان والمكان عن البيئة الاجتماعية الأصلية التي ارتبطت وما تزال ، طبيعياً ، مرتبطة بها . وعليه فان التاريخ الحديث لاي مجتمع ديني يجب ان يفسر

فقط بصورة تجمع بين وضعه المعاصر ، ومثله الموروثة .

وانه ليعيننا في موضوعنا هذا ان نبين في الوقت المناسب ، هذه النقطة فيما يتعلق بالمسلمين ، وهي ان كلا من حالتهم الدينية اليوم ، وامكانياتهم الدنيوية وغيرها مما يعدّون للمستقبل ، انما له علاقة بقوة الشد بين ما يلي - ادراكهم لما هو التاريخ الاسلامي أساسياً ، من ناحية ، ووعيهم لما هو تاريخهم الحقيقي كما يبدو اليوم من ناحية اخرى .

وتعتبر قوة الشد هذه جديدة في درجتها الحاضرة . ففي الماضي ، وخاصة في الماضي الكلاسيكي ، كان المسلم يستطيع ان ينظر الى عالم كان فيه الجوهر ووجود الاسلام أقرب إلى بعض . وكانت الحقيقة الدينية التي علمه مذهبه أن يعتقد بها ، والحقيقة التاريخية التي كان يرى نفسه محاطاً بها تراءيان له في تعادل معقول (٢٦) .

وكان لتاريخ صدر الاسلام على هذه البسيطة طابع بارز وهو النجاح البين الواضح . وهذا نقيض تام لطبيعة التاريخ المسيحي وللتاريخ الاسلامي المتأخر . فالعصور الاولى ، عصور التكوين للاسلام ، كانت عصور عمل زمني وروحي ، وكانت عهد فتح وتآلق ، حيث انطلق المسلمون منتصرين يفتحون الأقطار المجاورة ، فانهارت أمامهم الإمبراطوريتان الفارسية والرومية . وقد امتد المجتمع الحديد فانتشر وازدهر واصبح مجتمعاً عظيماً وقوياً يؤثر في عمليات الأشراف على الملك الواسع . وهكذا ما لبث الاسلام ان ألقى على نفسه مسؤولية الأشراف على نظام جديد يمتد من جبال البرنيس الى جبال هماليا ، وهو امبراطورية أضخم من الامبراطورية الرومانية في ابان اتساعها . وتلا ذلك السلطان السياسي غنى وتقدم ثقافي واجتماعي .

كان هذا النجاح شاملاً ومثيراً ، وكما قلنا سابقاً ، لم تربح هذه المحاولة القوة وحدها فحسب ، وانما ربحت العظمة كذلك . فبالأضافة إلى السيادة الاقتصادية والسياسية التي حققها المجتمع الاسلامي بسرعة فائقة ، فقد حملوا الفنون والعلوم الى أجواء جديدة . والحقيقة ان جيوش هذا المجتمع كانت تربح

المعارك وكانت قوانينه تطاع ، وصكوكه المالية تقبل في اي مكان ، وكان فنه المعماري رائعاً أخاذاً ، وشعره سحرآ ، وعلمه ضخماً وعلومه الرياضية جريئة مقدامة ، وتكنولوجياه نافذة مؤثرة .

أضف إلى ذلك ان النجاح كان نجاح اسلام خلاق مسؤول . فهؤلاء الذين فتحوا القدس والشام ، ووادي النيل ، وارض الرافدين ، وشمال افريقية واسبانيا من ناحية ، والذين فتحوا أواسط آسية حتى وصلوا الهند من ناحية ثانية ، لم يبرهنوا على أنهم أصحاب ازدهار فحسب ، وانما برهنوا على أنهم أصيلون بناةون أيضاً . لقد أوجدوا للعالم حضارة جديدة . لقد نهض فيه مجتمع جديد عظيم على أسس لغوية وشرعية جديدة ، كما قام كذلك على اسس اقتصادية وإدارية حديثة . وكان ذلك كله بفضل جهدهم وإرشادهم للذين يعتبران ثمرة من ثمار روحهم الوثابة القوية .

وكان النجاح الى ذلك كله دينياً . فالذي حققه المسلمون كان بالنسبة إلى إيمانهم جوهرياً . انهم لم يكونوا منتصرين في ميادين الحرب ، وذوي أثر فعال في حقول شتى من حقول الحياة فحسب ، بل انهم نجحوا ، وفي فترة قصيرة نسبياً ، في جعل الحياة كلاً تتألف منه تلك الحضارة . وقد اشتركت عناصر عديدة في خلق الحضارة الإسلامية : عناصر من شبه الجزيرة العربية ، وعناصر هندية ، وعناصر من ثقافات الشرق الأدنى القديم السامية ، وأخرى من ايران الساسانية ، وأخرى من الهند . وقد صهر المسلمون ذلك كله في بوتقة واحدة ، ثم طوروه بعد ذلك الى حضارة جديدة . وكان الاسلام هو الذي ساعد في تكميم هذا الأمر ، وكان الدافع والقوة وراء صيانتة والمحافظة عليه . ولقد أعطي الشكل الاسلامي لكل ناحية من نواحي الحياة مهما كان الشيء الذي تنطوي عليه . وكان الطابع الاسلامي هو الذي أعطى المجتمع صلابته وحيويته . أما مركز هذه القوة الموحدة فكان الدستور الديني الذي نظم ضمن تياره القوي المحكم كل شيء من شعائر الصلاة الى حقوق الملكية . وقد منح ذلك الدستور الوحدة للمجتمع الاسلامي من قرطبة الى الملتان ، كما منح الوحدة ايضاً الى المسلم

الفرد ، بمعنى ان نشاط حياته كله قد تنظّم في كل معقول يهيمن عليه هذا الطابع الديني المقدس . وكان ، كذلك ، قد أعطى الوحدة في الوقت المناسب ، ومدّ المجتمع بقوة الاستمرار ، حيث كانت الأسر الحاكمة تنهض وتسقط ، فتُعتبر حوادث هامة في مجرى المحاولة الإسلامية لبناء طراز من النظام الاجتماعي على الأرض ، ذلك النظام الذي يفرضه الأمر الإلهي .

والنجاح الباعث على الرضى الذي أصابه ذلك المسعى الإسلامي ، لا بل المسعى نفسه يتباين مع المسعى الدنيوي المقابل الخاص بالمسيحيين الأوائل . فقد انزل دينهم على عالم منظم . وقد مضت عصور تكوينهم تحت سلطان حاكم ليس من حكامهم . وكانت المسيحية تعمل ، لوقت معين ، وإلى حد كبير ، كدين للعنصر الكادح (البروليتاريا) في الامبراطورية الرومانية ، بينما كان الإسلام الناشئ المتولد ، في الواقع ، دين الطبقة الحاكمة المباشرة ومبرر وجودها . ولقد ظهرت المسيحية في عالم قائم بالفعل له قوانينه ولغاته ، وله حكومته وكيانه الاقتصادي . وبينما كان المسيحيون يهتمون بحياتهم الأخلاقية الشخصية ، كان واجب تنسيق نظام اجتماعي أمراً مفروغاً منه منذ أمد طويل ، كما كان عبء القيام به ملقى على اكتاف اناس آخرين .

والواقع ان المسيحية في بدء عهدها كانت مضطهدة . وكانت اسمى فضيلة ، بالنسبة لها ، هي قدرة المرء المعنوية على تقبل الاستشهاد ، ومقدرته بدوافعه الداخلية على الوقوف في وجه مجرى التاريخ (٢٧) . فالمثل الأعلى كان بالنسبة حتى لحياة المجموع ، هو الوقوف بعيداً عن ذلك المجرى . والواقع ان جمهور الكنيسة الاجتماعي ، لم يتكلم خلال ثلاثة قرون الا القليل عن التاريخ وكيف يجب ان يسير . أما تسيير العملية التاريخية فلم يكن من اختصاص البرنامج المسيحي وانه بلخير بنا ان نتحول ، لفترة اخرى عن تقدم الإسلام التاريخي نفسه ، اذا كان ثمة فائدة من اتباع ما تلا من تطور في الوضع الغربي المسيحي . ان الطغيان الذي دفع بطابعه المراحل الاولى لتجربة المسيحيين التاريخية قد نما مع الزمن وزاد . فالمسيحيون لم يظلوا دوماً أقلية مدافعة ، أو غير مهتمة بما يجري

حولها من أمور . لا بل انهم حتى عندما أخذوا في تأسيس المجتمع بدلاً من أن يحموا أنفسهم منه ، وعندما بلغوا هم أنفسهم مرتبة المسؤولية والقوة في التدفق التاريخي ، اعتبروا النظام الاجتماعي عملية موجودة قائمة بوظيفتها فأبقوا على ذلك النظام ، الا أنهم اعتبروه شيئاً خارجاً عن دينهم ، وقد يرون من واجبهم ، كمسيحيين ، ان يصلحوه ، لا ان يبدلوه بشيء جديد .

وعليه ، فان الحضارة الغربية الحديثة (وحدها بين حضارات الانسان الكبرى) حضارة مزدوجة . فمن الواضح أنها حضارة تتألف من تراثين اثنين ، ولم يعرف عنها انها تمت او اكتملت . أما التراث الأول فمن اليونان ورومه ، وأما الثاني فمن فلسطين . وقد عاش هذان التراثان وتطوراً جنباً إلى جنب ، في تناقض واختلاف مرّة ، واخرى في توتر شديد ، وثالثة في اتفاق وانسجام ، لكنهما لم يمتزجا ببعضهما قط . وعلى الرغم من ان الواحد منهما قد أثر تأثير عميقاً بالآخر ، فقد ظلا متميزين عن بعضهما البعض . وانه لبدهي ، بالنسبة الى الغرب ، ان اموراً مثل قواعد اللغة والعلوم الصحية والسياسية (التي يستمدّها من مراجعها اليونانية - الرومانية) يجب ان تتميز عن امور الحياة الروحية (وهي من تراث التوراة الفلسطيني) . والغرب ، في تراثيه ، مقتنع تمام الاقتناع بأن الفرق هام ويجب ان يبقى - وهذا الفرق هو التمييز بين الوجه العلماني (والعلماني ، في الأصل ، تعني « التاريخي ») والوجه الديني . ولذلك حتى بعد ان نجح المسيحيون على الصعيد الدنيوي ، لم يعتبروا ذلك نجاحاً لهم ، كمسيحيين ، او نجاحاً لدينهم . اذ ان التاريخ إذا أصبح موافقاً فان ذلك لا يعني انتصاراً روحياً معيناً (٢٨) . يقابل ذلك من ناحية اخرى ان التفكك في الشؤون الزمنية لا يعتبر ، بالنسبة للمسيحيين ، اخفاقاً دينياً .

والواقع ان المسيحية كانت ، من بعض النواحي ، ديانة للمصائب والضراء . ومن المعروف أنها ، كديانة عالمية كبرى كالاسلام وغيره من الأديان كانت ذات مغزى كبير ، في طرق شتى ، لأصناف عديدة من البشر في اوضاع عديدة متباينة . ومع ذلك فقد كانت دائماً ، في صميمها ، موضع تبصّر وتفكير .

ويمكن القول بأنها كانت تبلغ افضل ما تبلغ في أيام البؤس . فالصليب ، في جوهر الايمان به ، انما هو رمز الألم . والمسيحية هي دين الفوز على الأحران ، ودين الخلاص في وسط الاندحار . والاسلام على الصعيد نفسه متعدد النواحي : فقد كان له ، في وجوده المادي ، ما يقوله من الأمور الهامة والشخصية والمباشرة الى مختلف الناس في ظروفهم المتباينة جداً ، كما أنه أكد ، عند الصوفيين ، على مفاهيم أخرى . ولقد زود الفرد بفضيلة ضبط النفس الرفيعة في وجه المصائب . بيد أن تأكيدات كانت على حق الاختيار المعنوي الخلقى (٢٩) ، كأن تترك للفرد الحرية في القيام بالعمل الأصالح الأجدى . نعم لقد كان من بعض نواحيه ، وعلى الأقل بالنسبة إلى الجمهور ، متميزاً في كونه دين نصر في نجاحه ، ودين خلاص خلال ما حقق من فوز واعمال وسلطان . والآن لنعد الى موضوع التطور الحقيقي للمجتمع الإسلامي في هذه الدنيا ، بعد ان اتضح لنا اهمية نجاحه الأول وتجانسه . وقد رأينا كيف ان المسلمين الأوائل قد حملوا على عاتقهم عبء الحكم وامكانيته ، كما انهم حملوا ما هو اكثر من ذلك وهو عبء الخلق الحضاري في أوسع معنى . ورأينا أيضاً كيف قاموا بهذا الواجب بامتياز مرموق ، مما يؤدي بهم في الوقت الحاضر الى التطلع لذلك المجتمع الذي بنوا مع شعورهم الأكيد بأنه قاد العالم . لقد علم الله البشر كيف يعيشون ، والذين قبلوا ذلك وراحوا يعيشون بموجبه تنعموا ببركات الله . ولقد راحوا أيضاً يوضحون سلامة الخطوة . لقد نطق الله عن طريق الاسلام ، وبه عمل . ثم ان النجاح الباهر الذي أصابه مسعاهم ، أيد صحة الفكرة كلها : لقد أيد التاريخ الأيمان .

ومهما كان الأمر فالتاريخ يسير .

وإذا كانت حقيقة واحدة من حقائق الاسلام الدنيوي هي ان برنامجنا قد عمل جيداً لفترة من الزمن ، فان حقيقة ثانية هي ان ذلك كان فقط لفترة من الزمن . ان الحضارة العربية ، شأن ما جرى لحضارات الانسان عبر القرون ، ظهرت وازدهرت مدة من الزمن — ثم اضمحلت . لقد كان سقوط بغداد

عام ١٢٥٨ م نهاية الأمبراطورية العربية التي نجحت من قبل نجاحاً عظيماً :
فالغزوات المغولية التي أدت الى انهيار بغداد، أنزلت بالعالم العربي ضربة مدمرة :
فقد قُضي على الملايين ، وأصبحت مناطق بأسرها ثياباً ياباً ، وانتقل الحكم
في مركز العالم الاسلامي الى ايدي الكفرة البرابرة . ومع ذلك لم يكن ذلك التاريخ
الـ علامة رمزية لذلك الحدث ، اذ نرى من ناحية ان الثقافة العربية قد استمرت
في ازدهارها لقرنين اثنين ونيف في المناطق التي لم يكتسحها المغول ،
واهمها القاهرة واسبانيا . ومن ناحية اخرى يمكننا ان نقول ان الغزو في القرن
الثالث عشر قد أنزل الضربة القاضية بحضارة قد تجاوزت ربيعها . وكانت
التقلبات ، وخاصة في الميدان السياسي ، قد أخذت تشق طريقها . وليس من
أهدافنا ، هنا ، ان نتبع مجرى التفسخ الاسلامي من ناحيته العربية الأولى او
نبحث في اسبابه . اننا نكتفي بان نلاحظ ان الكارثة قد وقعت ، وانتهت بذلك
الفترة الكلاسيكية للتاريخ الاسلامي .

وهذا يكون لنا الأزمة الكبيرة الأولى في التاريخ الاسلامي (٣٠) . ان
التاريخ الاسلامي ، كما يظهر ، قد هبط ، كما يمكن للإنسان ان يشعر بأن
المحاولة الكبرى لادراك غاية الله قد وهنت ، ان لم يكن قد أخفقت في الواقع .
ولقد نجح الاسلام على الأرض من هذه الأزمة . نعم لقد نجح وعاش ، ولكن
دون جمود او سكون . لا بل ان ردود الفعل عنده كانت خلاقية في وجه
التحدي . لقد نهض يعبر عن نفسه بطريقة جديدة أخرى ربما كانت أعم
وأكمل ، فبينما كانت « العصور الوسطى » الأوروبية في نهايتها ، كانت حقبة
الاسلام الوسطى (وهي الحقبة الواقعة بين العهد الكلاسيكي والعهد الحديث)
تسير في طريقها . ولم يهتم مؤرخو الاسلام ، مسلمين كانوا أم غربيين ، بهذا الوجه
من التطور الاسلامي في العصور الوسطى اهتمامهم بالفترة الكلاسيكية ، ومع
ذلك فقد كان فيه الكثير من الجدة والكثير من الأهمية . فقد أعطى الاسلام في
فترة هذا التطور أجوبة متنوعة بناة عن المسائل القائمة المحيرة .
كان انتشار الصوفية هو البدعة الرئيسية ن الوجهة الدينية . ويعود التفسير

الصوفي للأسلام إلى الحقبة الكلاسيكية فيه ، بيد أن ذلك كان من تراث أقلية ضئيلة ، هي صفوة من المتدينين انسحبت من المجرى الرئيسي للتقدم الأسلامي . وبينما كانت الفترة العربية آخذة بالوهن ، كان عدد المنضمين من المجتمع الأسلامي إلى هذه الفرقة القيمة من الفرق الأسلامية ، يتزايد شيئاً فشيئاً . وقد اتسعت الصوفية في الحقبة الوسطى ، وتطور النظام الصوفي الذي انتشر تدريجياً في طول العالم الأسلامي وعرضه . وقد عمت الحركة وأصبحت لها مدارسها ، وتطورت التفاسير أيضاً ، فمثلاً نرى أن جلال الدين الرومي ، وهو أعظم الصوفيين ، قد نظم قصيدته المعروفة بالمشنوي بعيد سقوط بغداد بسنوات قليلة (أوليس من الاغراق في الخيال أن نقارن ذلك بظهور « مدينة الله » لأوغسطين بعيد سقوط رومه ؟) . ولقد انغمس الكثيرون من المسلمين غير العرب في الصوفية ، وحتى العرب أدخلوا الكثير من الصوفية في مفهومهم للدين (٣١)، وذلك بعد العصور الكلاسيكية .

ومن الوجهة الثانية نرى أن الأسلام قد هدى الغزاة ، ففي غضون خمسين سنة ، كانت الأسرة الحاكمة المغوية التي أخضعت تلك الرقعة من العالم الأسلامي وأقامت فيها حكماً غريباً عنها ، قد أصبحت هي نفسها مسلمة ، وهي نفسها التي قامت بدور البطل في القضية الأسلامية . وهكذا تعهدت الحكام الجدد بعتيدة وقوة وألمعية أن يدفعوا بالمسعى الذي سبق لهم أن استمطوه ثانية إلى الأمام .

وقد يتراءى ذلك أنه مظهر من مظاهر التطور الثالث الكبير ، يعني أن الأسلام قد وجد لنفسه في هذه الحقبة الجديدة ، اناساً جدداً ، وثقافات جديدة للسير به إلى الأمام ، إذ ما كادت الروح العربية تنجو ، حتى أخذ الأسلام التاريخي فوراً بالازدهار من جديد بأشكال فارسية وتركية . وهي أشكال تختلف عما عرف سابقاً من أشكال — بطريقة الحكم والنظرية السياسية ، بالكيان الاقتصادي والنظام الاجتماعي ، بالقيم الثقافية وتذوق الجمال . وهكذا سار المسلمون بهذه الاختلافات ، وبدافع منها دون ريب ، قدماً إلى الغاية التاريخية :

وهكذا فقد تلا الحضيض الذي وصل اليه في القرن الثالث عشر ، تسلق كان لأوج جديد في القرن السادس عشر . ويمكن ان يعتبر هذا القرن ، من وجوه عدة ، أعظم قرن في تاريخ المسلمين منذ ذلك التاريخ حتى اليوم ، حيث كانت الامبراطورية العثمانية في أعظم وأزهى أيامها ، واوروبه ترتجف أمام اندفاعها الذي لا يرحم ، وكان الصفويون في ايران يجمعون إلى سلطتهم الملكية الروعة الفنية ، وكان المغول في الهند يمثلون بالقوة والثروة ، والجمال الفني أعظم حكم عرفته شبه القارة الهندية لعصور طويلة خلت .

على أن الأزهار الدنيوي الثاني للإسلام لم يكن وقفاً على تشييد الامبراطوريات فقد كان هناك توسع في المفاهيم الجغرافية والروحية ، حيث ان الموجة الثانية الكبرى لكل من الفتوحات العسكرية والحماسة التبشيرية قد اوصلت العالم الإسلامي شمالاً الى آسيه الصغرى وبلاد البلقان وأواسط آسيه ، وجنوباً إلى افريقيا السوداء ، وشرقاً الى اندونيسيه . فالإسلام في عصوره الوسطى زاد مرتين ، على الأقل ، عما كان عليه في الحقبة الكلاسيكية عدداً ومساحة . وهكذا يصبح المسعى التاريخي للمسلمين في ابان حركته مرة ثانية .

ومع ذلك فان هذا التفجر التاريخي الخلاق في العصور الإسلامية الوسطى — باستثناء حكم الاتراك ، وهو حقبة هامة دون ريب — لم يكن يعتبره المسلمون ، بصورة عامة ، أمراً جوهرياً في حد ذاته ، بالنسبة للإسلام . انهم لم يكونوا ليروا هذه الفترة ذات أهمية كبرى للتاريخ « الإسلامي » رؤيتهم الفترة الكلاسيكية الأولى . والذي فعله المسلمون في تلك الفترة لم يعتبر كمثال آخر لعمل الإسلام في العالم ، ذلك العمل الذي كان يطبع جريان التطور التاريخي بالطابع السماوي . أما الأسباب العامة لاختلاف موقفهم من ذلك ، فليست واضحة تماماً ، على أننا نستطيع أن نقترح مؤقتاً ثلاثة أسباب ، وان كان هنالك ، دون ريب ، أسباب أخرى . والموضوع بكامله يحتاج الى بحث واستقراء .

اولاً أن الدور المبكر للتاريخ الإسلامي ، يتمتع بالأولوية بالنسبة إلى جميع الوجوه الاخرى لمجرد ظهوره قبلها . فالأصلي يصبح قياساً ، والحقبة

الكلاسيكية تصبح « كلاسيكية » بالمفهوم النموذجي قياساً أيضاً . والحقب التالية التي تختلف عنها (ومن طبيعة التاريخ ان تختلف كل حقبة ، بالضرورة ، عن الحقبة التي سبقتها) انما كان يُنظر اليها كحقب منحرفة عنها (٣٢) . ويعتبر التعبير التاريخي الاول عن الحركة هو التعبير « الصحيح » - لا بل لا ينظر اليه كتعبير اطلاقاً ، وإنما يعتبر كأنه الحركة نفسها في شكلها النقي . (ونضرب مثلاً الشرع ، الذي هو في الواقع ، كفكرة متطورة وكنظام عملي ، عبارة عن ثمرة تاريخية من ثمار القرنين الثاني والثالث للهجرة ، قد أصبح يُعتبر جزءاً من جوهر الإسلام المجرد . وقد جاء ذلك من اتخاذ التاريخ جدياً ، ولكن ليس بصورة جدية كافية) .

ثانياً ان مسلمي العصور المتوسطة أنفسهم أحسوا اكثر من مسلمي العصور الكلاسيكية بضعف روابط الاتصال بين الآتي والخالد ، بين تاريخهم هم وبين الإسلام الصحيح . وقد أخذ كل من الزعماء الدنيويين والزعماء الدينيين يشعرون بأنهم يقودون او يفعلون شيئين مختلفين . فمن الوجهة السياسية أعطى الخليفة المجال للسلطان ، ومعنى ذلك ان القوة التنفيذية الدينية قد أبدلت بسلطة دنيوية مستقلة واضحة . وقد يكون من المبالغة اعتبار السلطان حاكماً « علمانياً » ، ومع ذلك فهو يقترب كثيراً من هذه الفكرة الغربية اكثر مما فعل سلفه نظرياً على الأقل . وقد أصبح ذلك مقبولاً بين مسلمي العصور المتوسطة من وجهة نظر الدولة والمجتمع . فقد أخذ الدين يجري مع النظريات الأخرى للحياة في هذا العالم بدلاً من ان يكون هو المسير او المحور لتلك النظريات . ان النظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية كانت ترى الدين ، من وجهة مثالية ، منظم الحياة والمجتمع ، واضعاً الأمور في مواضعها ، ومعيناً للحاكم الزمني عمله وهو تنفيذ مراسيم الدين وشعائره . أما النظرية السياسية الإسلامية في العصور المتوسطة ، من الناحية الأخرى ، فقد كانت ترى ذلك العمل هو واجب الأباطور للمحافظة على ميزان المجتمع الدنيوي ، مبينة لكل مجموعة ضمن النظام الاجتماعي مكانتها وعملها . وبين هذه المجموعات الجيش والطبقة المتحكمة والفلاحون

وغيرهم ، وكذلك « العلماء » (٣٣) .

ثالثاً ان هذا المفهوم الأول من نوعه للتفرقة بين التاريخ الديني والحياة قد تجلّى في الناحيتين الروحية والسياسية . هذا ولم يكن الزعماء الدينيون الأصليون قد قبلوا وحدهم بالنظرية السياسية الجديدة (٣٤) . فقد كانت ثمة نقطة أهم من ذلك ، وهي ظهور تفسيرات الصوفيين الدينية الجديدة التي راحت ، كما قلنا ، تأخذ مكانها — وان لم تغتصب لنفسها النظرة الكلاسيكية الرسمية قط . هذا ، والصوفية تختلف عن فلسفة الكون السنية الكلاسيكية اختلافاً جوهرياً ، وليس أقل ذلك في مسلكها نحو التاريخ او وجودها الديني الموقت . انها تؤكد على الفرد أكثر من تأكيدها على المجتمع ، وعلى امور الخلود أكثر من الأمور التاريخية ، وعلى محبة الله أكثر من جبروته ، وعلى حالة قلب الانسان أكثر من تصرفه . انها تهتم بأن تكون نفس المرء نقية أكثر من اهتمامها بأن تكون اعماله صالحة . وقد كان بعض الصوفية يرى ان الشرع نفسه امر غير مهم ، واعتبره معظمهم نظاماً خاصاً يرشد المرء الى انجاز الأمور السماوية ، دون أن يكثر ثواباً كثيراً بعمله في تنظيم المجتمع والسير بالتاريخ حسب قاعدة معينة .

فمن الواضح اذن ان الصوفي لم يهتم بالعملية التاريخية الا قليلاً (٣٥) . وهو باعتقاده بان الله لا يهتم كثيراً باعمالنا ، كان يعتنق ايماناً مناسباً لاحتمال ضوضاء العالم وضرائه ، ويمكنه من الوقوف غير هباب ، ثابت الجأش في وجه الكارثة الخارجية . وكذلك كان مذهب الصوفي اقل ملائمة للارشاد السياسي ، فهو ، كأيمان المسيحيين قد احتاج الى براعة سياسية علمانية مما يتحلى به رجل الحكم الذي كانت مسؤوليته ان يرشد المجتمع بدلاً من ان يرشد نفسه . وكان باستاعة الصوفي ان لا يلقي اي بال للنجاح التاريخي ، فكما ان كوارث العالم لا تستطيع ان ترهبه ، كذلك لا تستطيع انتصاراته ان تنفخه وتزدهيه . واننا لنقول في صراحة ان الاسلام المتشرب بالصوفية ، والذي عرف كيف ينجو ويتحمل مصائب القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، لم يكن ليهتم كثيراً في وضع يده على أمجاد القرنين الخامس عشر والسادس عشر الديني .

ويجب علينا ان لا نشدد بالتأكيد على هذا الميل . فالقسم الكلاسيكي في الإسلام ظل كما هو القسم الرسمي ، كما ظل دائماً مهماً من الناحية الاجتماعية وكان هنالك الكثير من المسلمين في انحاء العالم يرون في فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ مظهراً لقوة الله كما كان مظهراً لقوة السلطان محمد الفاتح .

ومهما كان الأمر ، فالواقع ان العالم الإسلامي في القرن السادس عشر قد أصبح مرة ثانية عالماً قوياً غنياً ذا زهو وجلال . ومهما كانت نظرة المسلم الى ذلك العالم آنذاك — في مراکش او الآستانة او اصفهان او أجرا أو آشه — فقد كان مساهماً في تاريخه الناجح المتسع .

ومن الحقائق الأخرى ان هذا النجاح لم يدم طويلاً ، فان الموجة الثانية للمد الإسلامي كانت أقصر عمراً من الموجة الاولى . وقد توقف المجتمع الإسلامي عن التقدم ، ولم يكد يهل القرن الثامن عشر حتى كان في انهيار خطير .

نعم لقد كان انهياراً خطيراً حقاً . فهناك تفكك في القوتين العسكرية والسياسية ، ووهن في الحياة التجارية وغيرها من الشؤون الاقتصادية ، وركود في الجهود الفكرية . وقد أصاب الفنون انحطاط عقيم وشُكمت الحيوية الدينية ولم تعد أعمال كتابات امراء البيان العظام من شعراء وبلغاء تبعث في النفوس الحماسة ، وانما أصبحت تعالج بالشروح والتفسير . وراحت الأساليب الكلاسيكية تُستخدم لتحديد الطريق التي يجب ان تُسلك بدلاً من التزويد بالقوة الدافعة في الانطلاق . وأما من الناحية الصوفية ، فقد انحطت نظمها من البصيرة الصوفية الى الخرافة البلهاء ، ومن فراسة القديس الهادئة ، الى شعوزة الدجال المضطربة القلقة .

والظاهر ان العالم الإسلامي قد فقد القدرة على ضبط حياته ضبطاً محكماً ، كما أضاع المجتمع الإسلامي قبضته الحازمة القوية التي كانت ، فيما مضى ، تمسك بالأرض امساکاً تاماً .

أضف إلى ذلك ان هذا الانحطاط قد جرى مع تزايد القوة في اوروبا . ففي هذا الوقت تقريباً كانت الحضارة الغربية قد دفعت بأعظم موجة لأوسع طاقة

عرفها الانسان حتى ذلك الحين . فقد تجمعت الحيوية والمهارة والقوة على نطاق واسع . وبهذه الأمور كان الغرب يضع الشكل الجديد لحياته ، ومن ثم الحياة العالم أجمع .

هذا المارد الجديد ، الذي يخطو الى الأمام جواباً مستكشفاً في نهم غير مستقر التقى بالعالم الإسلامي ، ووجد ان نموه وانطلاقه يقابلهما ضعف متزايد . فما كاد عام ١٨٠٠ يهل حتى كان الغرب يضغط بشدة على تلك المراكز التي بقيت فيها قوة وطنية ، ويفرض حكمه على مناطق عديدة . وازداد الضغط وفرض الحكم طوال معظم القرن التاسع عشر . فالدولنديون في اندونيسية ، والبريطانيون في الهند وغيرها ، والروس في اواسط آسيه ، والفرنسيون في أفريقيه أخذوا يحكمون المجتمع الإسلامي . أما ايران والأمبراطورية العثمانية فقد احتفظتا بالسيادة السياسية ، ولكنهما كانتا مستقلتين دون ان تكونا حرتين . وبغض النظر عن السلطة السياسية فان المجتمع الإسلامي الذي كان في الماضي مهيباً قوياً متيقظاً قد انهار روحياً في كل مكان بحيث خضع في تصرفه ومضيره لقوى خارجة عن الإسلام .

وعليه فان الحقبة الحديثة من التاريخ الإسلامي تبتدى بالخلال في الداخل ، وتهجم ووعيد وتهديد من الخارج ، وبأن المجد العالمي الذي اشتهر بأنه كان يجري إطاعة لكلمة الله ، انما اصبح مجرد ذكرى بعيدة لماض سعيد .

والآن نحن على استعداد لتلخيص بحثنا الذي وصلنا به الى هذا الحد . أما موضوعنا فقد كان يدور حول جوهرية الإسلام كدين ، وانه بالقدر نفسه شخصي بالإضافة الى كونه مجرد ، في النهاية ، خاصيات هذا العالم الدنيوي وحدوده ، وجميع شؤونه . ومع ذلك فقد تميز بطابع العمق في اهتمامه بهذه الشؤون . وهو يتميز باعتقاد اساسي بأن حياة المسلم تشتمل في هذا العالم على تنفيذ الوصية الالهية التي تبين كيف يجب على الجنس البشري ان يعيش جماعة وفرادى . وهو كذلك يتميز بالولاء الشديد نحو مجتمعه . وهذا الاعتقاد ، في أكمل وجوهه ، قد سما الى تخيل بناء المجتمع المثالي . وبكلمة اخرى لو نظر

المرء الى الشيء ذاته من وجهة نظر اخرى ، مؤكداً مبادرة الله اكثر من تأكيد.
على رد الفعل الانساني ، لأمكنه القول بروية المجتمع المثالي مشيداً قائماً . لا بل
ان المرء يمكنه ان يقول ضمناً بان المسلم الحقيقي انما يعيش في مجتمع مثالي ،
ويدين بالولاء الكوني لحياة ذلك المجتمع المتضامنة .

والخلاصة ان التاريخ الاسلامي عبارة عن تحقيق الغاية من تاريخ الانسان.
بارشاد الهي . فهو مملكة الله على الأرض ، إذا ما استخدمنا التعبير المسيحي (٣٦) .
وهو ، حسب التعبير اليوناني ، المجتمع الفاضل .

ولقد رأينا ، إلى ذلك ، أن التاريخ الاسلامي الواقعي ، انما كان
لبضعة قرون ، مقارنةً عملية مقبولة ، بشكل من الأشكال ، لهذا الشيء
المثالي . ورأينا أنه كان للتاريخ الحقيقي ، في ادواره المتلاحقة ، نهضات وعثرات .
بيد أنه كان له من « النهضات » المتعددة ما يكفي لتأييد النظرية السابقة ، كما
كان له من المرونة ما يكفي لمعالجة « العثرات » ، بل ولوقف مفعولها في بعض
الأحيان . ومهما كان الأمر فقد لاحظنا ان الحقبة الوسطى قد انتهت باختلال
النظام وهذا يضع بين ايدينا المرجع والنظرة النفاذة الامرين اللذين نحتاج
اليهما كي نصل الى المشكلة الاساسية : وهو حالة الاسلام وديناميكيته في
العالم الحديث .

الهوامش

٢ - المراجع لهذا الموضوع كثيرة ، وعلى سبيل المثال نذكر إقبال (Sir Muhammad Iqbal) . فهو في كتابه :

« The Reconstruction of Religious Thought in Islam ».

— طبعة لاهور ١٩٤٤ ص ٧ ، يتحدث عن السرعة الشديدة الذي يتحرك بها عالم الاسلام روحياً .

ويراجع أيضاً كتاب محمد أسد :

« Islam at the Crossroads ».

أي « الاسلام على مفترق الطرق » — ترجمة عمر فروخ — بيروت . (١٩٤٦ و ١٩٤٨ و ١٩٥١)

٣ - يراجع بصورة خاصة الفصل السادس من كتاب إقبال وهو :

« The Principle of Movement in the Structure of Islam ».

ويمكن أن نشير الى كتاب شبلي نعماني : « علم الكلام » سنة ١٩٠٢ والطبعة الثانية لاهور

١٩٤٥ . ومن الكتاب الذين عالجوا الشرع الاسلامي مظهرين تطوره التاريخي ا.ع. ا.

فيظي في الهند ، وصباحي محمدصافي في العالم العربي . أما ما يتعلق بتركيا فراجع مقالة م.

فؤاد كوبرولو عن الفقه في الموسوعة : « Islam Ansiklopedisi » استانبول

١٩٤٦ ، وهي إضافة وشرح وتعليق للمقالة الأصلية « الفقه » — FIKH — بقلم

غولدزيهر I. Goldziher في دائرة المعارف الاسلامية :

« The Encyclopaedia of Islam » — طبعة ليدين ١٩١٤ . ويمكن ان يراجع

مقال Ebul'ula Mardin. وعنوانه :

« Development of the Shari'a under the Ottoman Empire ».

وذلك في كتاب Majid Khadduri and H. J. Liebesny

« Law in the Middle East »

— طبعة واشنطن ج ١ ص ٢٧٩-٢٩١ .

٣ - عن الحركات الرامية الى التقريب بين المذاهب السنية الاربعة أو حتى مختلف الملل والنحل

ومن ضمنها السنة والشيعة ، يرجع الى « نجاعة التقريب بين المذاهب الاسلامية » ومجلتهم الشهرية في القاهرة « رسالة الاسلام » . وعن الحركات الرامية الى إمكانية إعادة النظر في تقدير أصل الحديث يرجع الى البيان الذي وزعه (مجلس أكاديمية الدراسات الاسلامية) في حيدر أباد - الدكن ، بالهند ، وهو :

(Toward Reorientation of Islamic Thought: a Call for Introspection, 1954).

والى التقرير القيم حول مدى هذا البيان :

Toward Reorientation of Islamic Thought (A Fresh Examination of The Hadith Literature), 1954.

وقد ظهرا مرة ثانية ، مع تغييرات طفيفة في مجلة :

Islamic Review, London. 42/4: 3-3 (April 1954) and 43/1: 6-13 and 2: 7-11 (Jan. and Feb. 1955).

٤ - لقد أصبحت عادة في الأوساط الأكاديمية الغربية ان تؤكد على ان إضاحات الظواهر ، ومن ضمنها الاجتماعية والانسانية ، يجب أن تكون موضوعية إيجابية لا يرجع بها الى مرد ساهوي . فالذين يأخذون هذا المآخذ قد يجدون الحملة المشار إليها صعبة في منتهىها . على اننا نعتقد ان أي تفسير لتلك الظواهر لا بد وان يكون غير ملائم ، إذا لم يؤخذ الايمان بعين الاعتبار كعامل من العوامل الأساسية العديدة . وعليه فان الذين ينكرون حقيقة الله إنما يحولون دون أنفسهم وفهم تاريخ الدين فهماً صحيحاً . وذلك لا يعني أن عناصر أخرى يجب أن لا تكون موجودة ، كالعناصر التي يهتم بها علماء الأنثروبولوجيا (التاريخ الطبيعي للأجناس البشرية) والسيكولوجيا (دلم النفس) وغيرها ... فالذين يعتقدون بالله لا يفهمون التاريخ الطبيعي ، إذا أنكروا او كانوا على غير وعي من حقيقة تلك العناصر وسدادها . واننا لنأمل في ان الذين لا يوافقونا ، قد يستطيعون مع ذلك متابعة حججنا بإدراكهم ان العنصر الساهوي موجود . هما كان تفسيرهم له .

٥ - اننا نعتقد أن هذه نقطة هامة ، ونحن نشدد على كلمة « مخبورة » او مخربة . كما اننا ندرك أن موقفنا لا يقبل به بعض المراقبين من العلماء الاجتماعيين في أميركا الشمالية . غير أن ما يعالجونه ليس بدين . ان الديانات هي ما تعنيه لأتباعها ، ودراسة الديانات ، كي تكون علمية ، يجب ان تعنى بالمعاني ، بالأشياء الشخصية كأشياء شخصية لا كمادة او مجرد موضوع . تراجع في هذا الصدد محاضرة المؤلف ، وعنوانها :

« The Comparative Study of Religion: Reflection on the possibility and purpose of a religious science ».

وذلك في جامعة ماك غيل ، وتجدوها في :

McGill University, Faculty of Divinity, Inaugural Lectures, Montreal, 1950, pp. 39-60.

٦. — قد يمثل لنا ذلك النقطة الجوهرية التي كانت المعزلة تحاول ان توضح وتدعم ، وهي أن العدالة هي ما يفرضه الله .
٧. — هذه الجملة ليست مرضية بكليةها ، لكننا نعتقد أن الصعوبات تلازم مادة الموضوع لا التعبير ، ذلك أن العلاقة بين الاسلام والرسالات الموحى بها سابقاً ، كما يفهمها ، لم تفسر ، كما يلزم ، بعد . (مثال على ذلك قضية الناسخ والمنسوخ) .
٨. — القسم الثاني من هذه الجملة استعمال عصري نسبياً ، إذ أن المسلمين لم تكن لهم صلة بالمسلك المسيحي في هذا الموضوع إلا أخيراً .
٩. — كان المجتمع « مستقلاً » بمعنى أنه كان حراً من سلطة غير المسلمين ، وليس بمعنى أنه يضع قوانينه بنفسه . لقد وجد واستمر في وجوده مقتبساً أحكام الله .
١٠. — لقد قيل ، في بعض الإحايين ، أن المسلمين لا يقسمون ، نظرياً على الأقل ، حياتهم أو عالمهم إلى روحي ودنيوي .
١١. — هنالك من علماء الكلام المسلمين من يفرق بين رضوان الله ومشية الله . والرضوان إشارة إلى ما يجب ان يحدث ، والمشية إشارة إلى ما يحدث ، على أساس ان إرادة الله او مشيئته لا يمكن أن يزدري بها ، حتى وإن كان أمره قد لا يطاع . (للتمثيل نذكر الأشعري : مقالات الاسلاميين ، نسخة هـ . رتر ، استانبول ١٩٢٩-١٩٣٠ ج ١ ص ٢٩٤ . أنظر الأمانة الأشعري ترجمة Walter C. Klein نيوهافن ١٩٤٠ ، ص ٣٣ .
١٢. — تعبير قد لا يقبله ، كما هو ، إلا الصوفية ، بيد أن الآخرين يتكلمون عن رؤية الإنسان لله في الحياة الأخرى . والواقع أن فكرة اللجنة تبرر تعبيرنا . (أنظر حاشية رقم ١٧) .
١٣. — وهذا تعبير مسيحي (Gospel of St. John (John I: 1-14 استعمالناه أملاً في أنه قد يساعد المسيحيين على إدراك الفرق الأساسي بينهم وبين المسلمين . وقد يساعد المسلمين في دراسة تلك الفقرة إبانة للحجة القائمة (باختصار) .
١٤. — قابل ذلك بما جاء في إنجيل يوحنا ١ : ١٤ ، وبالمقيدة المسيحية المتأخرة : « الكنيسة هي جسد المسيح » . وقد يرى المسيحيون تعبيرنا مفزعاً ، ونحن قد استخدمناه للتوضيح ، ثم أن دراسة الأديان المقارنة لا يمكن أن تجري دون إفزاع .
١٥. — ص ٤-٦ .
١٦. — قارن ذلك بازدرام عضو الحزب الاشتراكي الجالس على كرسية الهزاز ، أو « بالمتنور » الذي يفكر وحسب دون أن يشارك بالعمل .
١٧. — إقرأ من المقائد الفلسفية لأبي حنيفة عمر الدسقي القسم المتعلق بالكبيرة .
١٨. — تلك هي أهمية الكلمة . أن تقول « وأن محمداً رسول الله » تكون قد التزمت الإيمان لا بمحمد كشخص ، وإنما بصحة ما جاء به . ثم ان تعترف بأن محمداً نبي ، معناه إنك قبلت بالقرآن كتاباً منزلاً من عند الله . (وبذلك يكون المجتمع الذي يعيش بموجبه منطوياً في هذا العالم على ما نزل مقدساً من السماء) .

١٩ - - يراجع كتاب W. D. Ross وهو :

The Right and the Good, Oxford, 1930.

٢٠ - حتى كلمة « سني » يمكن أن تكون تعبيراً عاماً . إن التعبير الفني هو « أهل السنة والجماعة »

٢١ : نعلم أن الإسلام لم يعرف أبحاثاً كلامية . لقد كانت هناك مواضيع عقائدية أصلية ، كالتي تجرى بين المعتزلة والأشعرية ، على أننا عندما نقول أن هذه المناظرات لم تكن « أساسية » ، إنما نعني أنها لم تؤثر على المجتمع من ناحية أساسية كما هو الحال في التاريخ المسيحي ، أو كما أثرت بعض المواضيع الأخرى في الإسلام .

٢٢ - إن استعمال كلمتي « حسن » و « يجب » ليس لهما ما يبررها ، وهما حتى الآن ليستا غير صحيحتين تماماً . فالكرملين رفض مرات متتاليات الناحية المعنوية من هدف الشيوعية في اتجاه بلغ أوجه في حركة التطهير الكبرى في منتصف العقد الرابع من هذا القرن . ومع ذلك فقد كان هناك عنصر معنوي قوي في الدافع الأصلي للحركة ، وقد بقي قوياً بالنسبة لأنصار الحزب ، والملتحقين به تحت التجربة . ونحن نرى أن رفض المعنويات الأخير لم يكن غير ذي صلة بالموقف الميتافيزيقي الاصيل القائل بأن التاريخ ذو اكتفاء ذاتي ، وأنه نظام مغلق . ولهذا نرى أن الحركة الماركسية بدأت ، وما زالت تدعم من الخارج ، وخاصة في آسيا ، كحركة نحو المجتمع الفاضل ، وإن إخفاقها في الوصول إلى هذه الغاية داخلياً ، إنما يعود ، جزئياً على الأقل ، إلى ميتافيزيقية فلسفتها الكاذبة .

٢٣ - بيان الحزب الشيوعي : « الطبيعة الإنسانية ... إن المرء الذي لا يفتني ، على العموم ، إلى طبقة ، ليس له كنه حقيقي ، ... إنه موجود في عالم من ضباب وهم فلسفي . » من النسخة الهندية الموثوقة ،

People's Publishing House, Bombay, 1944, p. 52.

٢٤ - إن الفكر العبري الكلاسيكي تعلم من التاريخ ، وأدخل ما تعلم في كتابه المقدس ، والفكر الإسلامي تعلم من الكتاب المقدس وأدخل ما تعلم في التاريخ . فالتاريخ بالنسبة للإسلام يجب أن يكون ، من ناحية مثالية ، لاحقاً بالرسالة (الوحي) النهائية ، أما بالنسبة للعهد القديم فالرسالة (الوحي) عبارة عن عملية متواصلة . (بايجاز)

٢٥ - راجع مقالة H.A.R. Gibb : « تأريخ » في الموسوعة الإسلامية وكتاب Franz Rosenthal ، وهو :

« A History of Muslim Historiography », Leiden, 1952.

وتقد لا نعني باستعمالنا كلمة History الإنجليزية مجرد كلمة تأريخ تماماً ، إذ ربما تنطبق كلمة « الدنيا » أو « الدنيا المتطورة » بصورة أفضل على ما نريد . ولهذا نقترح أن تكون ترجمة عنوان هذا الفصل ، وهو Islam and History هي « الإسلام والتطور » . ويراجع لبحثنا هذا كتاب H. Buttefield وهو :

« Christianity and History », London, 1949.

٢٦ - هذه هي مادة الموقف السني الكلاسيكي . أما الخوارج والشيعة فكانوا تلك الأقليات التي لم تكن الحالة الراهنة بالنسبة إليها تعبيراً اجتماعياً ملائماً للمثل العليا الإسلامية . وهم لم يختلفوا اختلافاً جذرياً في أن حركتهم كانتا تندفعان بثقتهم في أنهم يستطيعون أن يحققوا الإسلام الصحيح ، عملياً ، حال تسلمهم زمام الحكم .

٢٧ - يقابل ذلك « الشهيد » الذي جاد بنفسه وهو يحارب لا ضد التاريخ ، ولكن معه . وقد كان استشهاده « في سبيل الله » مدافعاً للقضية الإسلامية في العالم . استشهد في المعركة التي كان ينظر إليها كتوسيع لدار الإسلام ، أي توسيع المنطقة الدنيوية للسلطة الإسلامية . أما الكنيسة المسيحية ، من الطريق الآخر ، فلم تكن تفكر بالنجاح التاريخي الدنيوي . لقد نظرت إلى الشهيد نظرتها إلى إنسان سمح لنفسه أن يغمره التاريخ لا أن يتغلب عليه . وكان الشهيد يكسب لنفسه نصراً روحياً مقابل اندحار دنيوي في هذا العالم .

٢٨ - نحن لا ننكر أن بعض المسيحيين اعتزوا ، حتى اعتزازاً روحياً ، بالنجاح الدنيوي . لقد اعتبروا القوة والغنى والتكاثر دليلاً على معنوية مجتمعاتهم الممتازة . غير أن ذلك يناقض روح المسيحية . النجاح الدنيوي إغواء ، والاكتفاء به خطيئة . وكانت التقوى الإسلامية ، حتى قبل سقوط بغداد ، تحذر الفرد من التفاخر بالاستقامة الذاتية ، والتكبر بالغنى ، مع أنها رأت من الحق والصواب أن يزدهر المجتمع الإسلامي .

٢٩ - تراجع مقالة Marshall G. S. Hodgson وعنوانها :

« A Comparison of Islam and Christianity », a paper read before a seminar at the University of Chicago, 1955.

٣٠ - كانت أول أزمت التاريخ الكبرى موت النبي ، وكان الموضوع آنذاك ما إذا كان يجب أن يكون هنالك تاريخ إسلامي . لقد شعر بعض ذلك المجتمع (ونعني البدو) أن كل شيء قد انتهى . وكانت الردة . وفكر فريق بأن مجتمع أتباع محمد يجب أن لا يمس ، كوحدة اجتماعية سياسية اقتصادية . هذا المجتمع يجب أن يبقى وأن يختار لنفسه قائداً بدل النبي ، وكانت أهمية هذا الأمر أعظم من أهمية من يكون ذلك القائد . إلى أن انتهى من هذا الموضوع في سقيفة بني ساعدة .

٣١ - لم يكن للعرب الحظ الحسن ، أو الإبداع الكافي لإظهار شعراء صوفيين كشعراء الفرس ميزة وعمقاً ، فقتنعوا بما أنتجوا من نثر رائع أيضاً لنظرتهم التصوفية نحو الله والعالم . ولربما كان لذلك أثر في اقتباس الصوفية في العالم العربي بصورة أقل كمالاً من اقتباس الفرس لها . ويحق للمرء أن يتساءل عما إذا كان التعبير العقلي لفرس الغزالي أو ابن العربي قد وصل في الكشف عن حقيقة الروح الصوفية إلى مستوى تعبير الرومي الفني .

٣٢ - تراجع صبحي محمضاني في :

« Muslims: Decadence and Renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs », The Muslim World, Hartford, 44; 186 (1954).

٣٣ - راجع : K. S. Lambton, « The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk in the Islamic Quarterly, London, I: 47-55 (1954).

وكذلك راجع :

Leonard Binder, « Al-Ghazali's Theory of Islamic Government », in the Muslim World, Hartford, 45: 229-41 (1955).

٣٤ - ويمتبر اكبر مثل على ذلك ، شيخ الإسلام العثماني ابو السعود افندي (١٤٩٠-١٥٧٤) .
راجع الموسوعة الإسلامية ، طبعة ليدن الجديدة ١٩٥٤ .

« Abu 'l-Su'ud » (article by J. Schacht).

٣٥ - قد يكون من الواجب إبداء بعض الحذر خشية الوقوع بسهولة الغلو في تقدير اهتمام الصوفيين بشؤون العالم . لا ريب أنهم تجنبوا الانغماس بالعمليات السياسية ، بحساب ، وعلى العموم نرى ان موقفنا منهم لا يتغير ، ومع ذلك فقد كان هنالك سجية صوفية هامة تقول بأن رفاهية الإنسان على الأرض إنما يخدمها أفضل خدمة تأثير القداسة الروحي . (ولا تقول بأن رفاهية الإنسان على الأرض غير ذات أهمية) . وقد لا يبعد كثيراً هذا الموقف ، في حالات عدة ، عن الموقف المسيحي القياسي .

٣٦ - كان Murray T. Titus قد لفت الانتباه ، في الغرب الى استعمال المسلمين الأولي لهذا التعبير بمقاله : « Islam and the Kingdom of God » كلكتا ١٩٣٢ . وقد

أعيد طبعه في : Macdonald Presentation Volume, Princeton and London, 1933; pp. 391-402. وقد انتشر هذا الاستعمال كثيراً في السنوات

الآخيرة .

الاسلام في التاريخ الحديث^(٥)

ان القلق الأساسي في الإسلام الحديث هو شعور بأن شيئاً ما قد اخطأ السير في التاريخ الإسلامي . وأما المشكلة الرئيسية بالنسبة لمسلمي العصر الحديث فهي كيفية إعادة الاعتبار لهذا التاريخ ، ورده مرة أخرى للجريان بعنفوان كامل ، ليستطيع المجتمع الإسلامي ان يزدهر ثانية ، كما يجب ان يزدهر مجتمع يرشده هدي سماوي . ثم ان أزمة الإسلام الروحية الأساسية في القرن العشرين تنبثق من الوعي بأن هنالك شيئاً من الخلاف بين الدين الذي فرضه الله والتطور التاريخي للعالم الذي يشرف الله عليه .

ونحن مهتمون بالدرجة الاولى بالمظهر المعاصر لهذه المشكلة وتلك الأزمة فهناك ، اولاً ، فائدة من القاء نظرة سريعة على مجمل تاريخ الإسلام في الفترة الحديثة المبكرة ، اي من انتهاء حقبة عصوره الوسطى الطويلة حتى أمس القريب . وذلك لا يمكن الا أن يكون في غاية الاختصار . (١) . ومع ذلك فاننا نأمل ان نكون قد خدمنا غايتين اثنتين : الأولى ايضاح الصفة الروحية للإسلام ، وتأثير طاقة هذه الصفة في التطورات التاريخية التي وقعت فعلاً ، والثانية تفسير ما لتلك الأحداث من تأثير في تطور الإسلام الروحي المعاصر .

شبه الجزيرة العربية - الوهابيون

كانت الحركات الإسلامية الأولى في الحقبة الحديثة احتجاجات على التدهور

(٥) الفصل الثاني من كتاب سميث السابق . وقد حذفت من هذا الفصل الاشارات الى فصول الكتاب التالية التي تعالج نواحي خاصه في العالم الاسلامي .

الداخلي ، رامية لايقاف الانحلال ، ومهيبية بالمجتمع الإسلامي ان يعود إلى نقاوته الاولى ونظامه . وكانت الحركة الوهابية (٢) ، التي قامت في شبه الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر ، في اول تلك الحركات وأعظمها ، وهي ما زالت تعكس لنا تأثيرها ونفوذها . ولقد كانت حركة تطهير قوية بسيطة . أما رسالتها فكانت مباشرة : هي الرجوع إلى الإسلام كما كان عليه في عصوره الكلاسيكية .

وقد أنكرت هذه الحركة ما في التدهور المعاصر من فساد وتخلل ، كما رفضت عناصر الترف والخصب الثقافي . ورفضت دفع الصوفية الانطوائي وورعها الاخروي . ورفضت التفكير الاجنبي لا فيما يتعلق بالفلسفة فحسب ولكن فيما يتعلق باللاهوت أيضاً . ورفضت كذلك جميع أنواع الخلافات حتى مذهب الشيعة الذي قد مضى على ظهوره زمن طويل . لقد ألحقت على اتباع الشرع وحده . وقال الوهابيون أن الشرع الذي ساد في العصور الاولى ، إنما هو مادة الدين وجوهره — وهذا الشرع في شكله الحنبلي الصلب الأقوم المجرد من البدع التي تطورت عبر العصور . وهم يقولون أطع هذا الشرع الأزلي وحده . اطاعة كاملة صارمة ، ثم أقم المجتمع الذي يتطلبه هذا القانون . وفضلاً عن التبشير بحركتهم ، فقد راحوا يبنون هذا المجتمع — ليعيدوا الحياة الدنيوية مرة اخرى نحو غايات الله التي كانت سائدة في عصور الإسلام الأولى . أما مؤسس الحركة الوهابية (ابن عبد الوهاب : ١٧٠٣ — ١٧٨٧) فقد تحالف مع أمير محلي (ابن سعود : ؟ — ١٧٦٥) كي تجري الناحية النظرية والناحية العملية في الحركة جنباً إلى جنب . وقد كان تفسيره للإسلام تفسيراً حيوياً وصارماً ويجب ان تنفذ تعاليمه بصورة جدية حازمة .

وقد استطاع الوهابيون ، لموقعهم الجغرافي البعيد في بطن الجزيرة العربية ان ينسلوا أنفسهم من المجتمع المتوسطي (الأمبراطورية العثمانية) وتمكنوا بعقيدتهم من الارتداد عنها . وقد استطاعوا ان يكونوا لأنفسهم في ذلك الحين مجتمعاً في الصحراء ، آلى على نفسه ان ينفذ البرنامج السماوي ، بادئاً من الحد

الذي تركه المسلمون الأوائل الذين خضعوا للموقف الذي أصابه التشويه والتحريف .
وقد سار نظامهم الاجتماعي الذي ارتد الى ما كان عليه المسلمون الأوائل دون
أي تشويش حتى عام ١٩٣٠ حيث اكتشف الزيت على حدودهم . ولم يكن
مرد هذا التشويش الى تدخل عالم العصور المتوسطة في شؤونهم مرة أخرى ،
ولكن الى تدخل العالم الحديث نفسه هذه المرة . على أن هذا التدخل المفاجئ كان
تدخلًا اقتصر على الحواشي وكان مقيداً بحدود لم تعرف نتائجه بعد . وفي غضون
ذلك نرى ان المثل الوهابية قد أصبحت واسعة الشهرة ، وذلك أولاً لعنف الوهابيين
في تحطيم المجسمات والشواهد الدينية ، واخيراً للطهارة الصارمة التي يتحلى بها
إيمانهم . ولقد مكنتهم عزلتهم من تحقيق تجربتهم ، دون أي انحراف تقريباً ،
لكنها لم تحل دون ان يصبح نفوذهم قوياً ، واسع الانتشار . وقد وردت من
المدينتين المقدستين تقارير مثيرة تفيد ان الناس قد عادوا الى التدين الزاهد
المتكشف بجد ودأب .

وأشد ما يثير في هذه التقارير قولها ان الدعوة الوهابية كانت دعوة تجريدية
شديدة . أما حكمهم على الحاضر فكان حكماً ضيقاً الا أنه حكم عميق .
فالمقياس عندهم لم يكن التاريخ الماضي ، وانما المخاوف المعنوية المخططة .
وقد كان رفضهم لكل ما أنكروا رفضاً حاداً عنيفاً ، ومع ذلك فان حركتهم لم
تكن مجرد حركة سلبية ، وانما كان لباب إيمانهم البناء قوياً وفيه مدعاة للأكبار .
هذا ، ولم تكن مثاليتهم خالصة بالمعنى الذي يعرفه الغربيون أي انها لم تكن إيماناً
بمبدأ مجرد يرى الأعمال الانسانية على صنوفها أعمالاً غير تامة ولا مناسبة .
فمثل هذه المثالية التجريدية محض أفلاطونية أو إيغال في المسيحية .
فالاصلاح الوهابي لا يعتبر القرآن وحده مرجعاً ومصدراً للأحكام ، وإنما
يضع إلى جانبه ايضاً السنة المجردة . واننا لنعتبر هذه النقطة هامة من ناحية ان
الوهابيين كانوا يعبرون عن ولائهم للقرآن ليس فقط كمجرد كتاب منزل ،
ولأنهم كقرآن يفسر وتنفذ تعاليمه بطريقة أصيلة صحيحة - أو ، كما قد
يقول الغربيون ، مثالية . أما الفكرة الإسلامية التي حاربوها فقد كانت هي

السائدة ، وهي ان الإسلام هو الغايات الالهية التي قدمها الله للجنس البشري ، كما هي موضحة في القرآن وكما هي عاملة في المجتمع السائر . ان الإسلام بالنسبة للمسلمين ، ليس هو ، كما حاولنا ان نؤكد مراراً ، مجرد فكرة معنوية ، وإنما هو فكرة في حالة العمل الدائم . ولقد رفض الوهابيون طريقة العمل ، ولكنهم لم يرفضوا الفكرة القائلة بأن الإسلام عمل ، وأنه في جوهره قاعدة سماوية في هذه الحركة الدنيوية التاريخية . وكانت رسالتهم اسلوب دعوة تقول أن الشيء الصحيح الحتمي في النهاية ليس هو التضمين الواقعي للإسلام في التاريخ وإنما هو التضمين المثالي .

لقد قلنا أنهم دعوا الناس إلى التزام الشرع . أما تأويلهم لهذا الشرع فجامد ومحدود ، بيد أنه قد يكون من الأحكم ان نقول انهم دعوا لأطاعة الله ذي الجلال الغامر والقدرة المطلقة ، واطاعة المجتمع الذي يعمل بأوامره ومراسيمه . ان تحولهم من فكرة الوجود الى فكرة الجوهر ، ومن الواقعي إلى المثالي ، ومما صنع المسلمون بالإسلام الى ما يجب ان يصنعوا ، قد كان وما يزال أمراً قوياً ، وباعثاً على حياة ، بل ومحوراً . ولقد امتدت موجات نفوذهم المتسع إلى أبعد من حدود مجتمعهم المباشر ، وسلطتهم الفعلية . وما دام هنالك محافظون أساسيون مقيمون بين أولئك الذين يستوحون اتجاههم ، فان دعوات من أمثال « عودوا إلى القرآن » ، « عودوا إلى السنة » انما تكون قد عنت « عودوا إلى الله القرآن وإلى تعاليمه ، عودوا إلى روح السنة وإلى سموها » .

ولقد برهن صوت الوهابيين الحماسي على أنه مجلجل نفاذ ، بالنسبة إلى الكثيرين من المسلمين المتعلقين بإيمانهم وهم في حيرة من جراء قصور مجتمعهم وتاريخه في العالم الحديث ، والمتشوقين للعمل وهم غير متأكدين مما يجب أن يعملوه . وعلى الرغم من أن برنامجهم الواقعي لم يبرهن على أنه عملي إلا في الصحراء ، فقد كان هنالك تقبل رحب للروح التي تجلت في رفضهم الحاسم للماضي المباشر ، ومناداتهم للشروع مرة ثانية بالعمل حسب تعاليم الإسلام من البداية . وقد فكر بعض الرجال ، شأن الوهابيين ، في ان يطرحوا تاريخ

المسلمين الراهن ، لكي يبنوا مرة ثانية في هذا العالم ، ذلك النوع من التاريخ الذي علمهم إياه الإسلام الأصيل واوحى به .

الهند - ولي الله

وهناك حركات مطهرة أخرى أنكرت حالات الانحطاط في اسلام ما بعد العصور الكلاسيكية ، ولكن دون ان تنكر ما حققه من غير تمييز . وأهم مثل على هذه الحركات ، تلك الحركة التي ظهرت في الهند ، منبثقة عن المصلح شاه ولي الله دهلوي (١٧٠٣ - ١٧٨١) (٣) . ولقد نشأ هذا المصلح وهو يرى الأمبراطورية المغولية تتصدع ، ولذلك ، فهو يختلف عن ابن عبد الوهاب في أنه فكّر وعمل داخل امبراطورية من امبراطوريات العصور الوسطى وهي في زوال ، بدلاً من أن يكون خارجها ، فكان عليه ، إذاً ، ان يُغيّر في الشكل ، وينعش بدلاً من أن يرفض .

وقد حافظ تطلّع ولي الله إلى اسلام نقيّ مطهر على مسحة صوفية . وأنكر هذا المصلح انحلال أعمال الصوفيين الفاسدة في زمنه ، وضلال النظريات الصوفية المتطرفة . وهاجم الفتور المتساهل الذي تسامح دينياً بشأن المجتمع المتفكك ، ومع ذلك فقد كان هو نفسه صوفياً (٤) . وكمفكر ، لم تكن أهميته ، أخيراً ، في نصاله لفرض تفسير للإسلام يستطيع ان يوحد بين الصوفية والسنة المطهرة . ولذلك فهو في اسلامه أشمل من ابن عبد الوهاب واغنى وأكثر مرونة . فهو ، مثلاً ، يودّ أن يعتنق جميع المذاهب الفقهية ، وينعشها في الشامل الجديد . ذلك أنه قبل المزيد من التطور الإسلامي ، وكان في اصلاحه تابعاً للعصور المتوسطة أكثر من العصور الكلاسيكية .

بيد أنه لم يقل عن ذلك في التأكيد على أن المسلم الصحيح يجب أن لا يقبل بالانهيار المعاصر . وكان طموحه السياسي يتجلى في دعوته لاستعادة الساطة الإسلامية في الهند بصورة تشابه ، كثيراً او قليلاً ، النموذج المغولي (٦) . وكان يرى أن الإسلام النقي يجب ان يسود ، كما يجب ان يتحلى المجتمع الإسلامي

الحديد بسابق عظمته وقوته .

هذا ، ولم تنتظم بعض آرائه الإصلاحية في حركات سياسية اجتماعية إلا في القرن التالي ، وذلك في أيام ابنه عبد العزيز (١٧٤٦ - ١٨٢٤) ، وإلى حد تحت زعامته ، وأيام حفيده اسماعيل (١٧٨١ - ١٨٣١) . وكان المجتمع الإسلامي - الهندي في هذا الوقت قد تزايد اضمحلاله ، وبصورة واضحة للعيان في السلطة السياسية ، حيث كان الضعف يجتذب الدول العدوانية الخارجية ، وعلى وجه التعيين نقول ان حكماً واسعاً وقوياً اقامه الشيخ في شمال غربي الهند قد أزاح ما تبقى من حكم المغول المضمحل ، وحل مكانه . واستقر البريطانيون في البنغال . وكانت سلطة هندوسية قد انتعشت في الهند الغربية . وعليه فاننا نرى ان الحركة الرامية الى البعث الإسلامي انما تعبر عن نفسها في اتجاهين : ضد الانحلال الداخلي ، وضد الخطر الخارجي او السيطرة . أما الذين كانوا يستوحون التأكيد الحديد على ضرورة إنعاش الإسلام وتطهيره من الشوائب ، فقد كتب مفكروهم ، وعملوا ضد الذين يسيئون معاملة المجتمع الإسلامي ، ودعا غيرهم ضد الحكام الكفرة الجدد وحاربهم . وقد اتخذت هذه الدعوة شكل الحياة القوية المنسقة ، وخاصة بزعامه ذلك المجاهد القدير سيد أحمد برلاوي (١٧٨٢ - ١٨٣١) (٧) . وكان الكثيرون من المسلمين قد استجابوا إلى دعوته للثورة على الشيخ في البنجاب وفرض حكم « إسلامي » ، أو حكم للمسلمين على انفسهم (وغيرهم) في تلك الانحاء . وكانت الحملة على أي حال جد منظمة ، مما أدى الى نجاح بعض المعارك . وقد نوّدي بسيد أحمد « خليفة » في بشاور الى حين (١٨٣٠ - ٣١) . والذين قضى عليهم من زعماء هذه الحركة في نهاية تلك الأعمال العسكرية الباهرة اكتسبوا لقب « الشهيد » ، بينما استمرت الحركة نفسها في شكل محاولة سرية لبعث سطوة المسلمين ونفوذهم . ويمكن للمرء ان يقارن هذه الحركة بالحركة الفرائضية (٨) في البنغال وقد جاءت أيضاً في مطلع ذلك القرن . وقد يكون لحركة بشارو اتصال ، فيما بعد ، بثورة عام ١٨٥٧ . وهي آخر جيشان في النضال الرامي إلى استرجاع الحكم الإسلامي القديم .

على أن أبعد وأوسع من هذا كله ذلك الثبات الذي تجلّى في مثل تلك الحركة وقواها الدافعة . إذ ان المحاولات التي استهدفت ازاحة الكفرة ، يمكن ان نحمد ، وقد أخدمت ؛ أما المحاولات الرامية الى تجديد المجتمع الإسلامي وتطهيره ، واستعادة عظيمته ومجده ، فيجب ان تستمر ، وبالتالي يجب تذكيره بأنه أهل في مصيره لتحقيق هذين الهدفين . وقد بقي الحلم بدولة اسلامية — هندية يراود ويشير الجمهور (٩) حتى القرن العشرين . وعلى الرغم من أن الزعماء كانوا ، الى حين ، يتطلعون إلى شيء آخر ، فان الجماهير قد حافظت على فكرتها المثالية وهي إعادة بناء مجتمع اسلامي حقيقي عظيم في الهند .

هذا الاتجاه المزدوج يقودنا إلى النقطة الجوهرية الثانية في الإسلام الحديث . فإلى جانب الاحتجاج على التدهور الداخلي ، كان هنالك الاحتجاج على التعديات الخارجية . ومهما كانت حركات القرن التاسع عشر الهندية محلية في تفاصيل تطورها الخاص ، فهي في احتجاجها على التعديات الخارجية تكاد تنفق وجميع الحركات في العالم الإسلامي كله ، ادراكاً وسعيّاً لرفض التدهور من الداخل والتعدي من الخارج . أما التعدي من الخارج فقد بقي طوال مائة وخمسين عاماً يهدد المجتمع الإسلامي باستمرار : ضاغطاً على مناطق شتى ، بقوى مختلفة ، وأشكال متنوعة ، ولكنه في جوهره كان تعدياً مستمراً . وقد تكون الحركات الإسلامية جميعها ، في سائر أنحاء العالم الإسلامي ، خلال تلك الحقبة ، قد اخذت في هذا النضال بسبيله .

ولم تكن تركيا مستثناة من ذلك في اوائل هذه الحقبة الحديثة . على أن الأتراك ، إلى ذلك ، كانوا قد بدأوا يتجهون وجهات أخرى ، أدت بهم إلى معالجتهم للقضية بصورة جد مختلفة ، ومع ذلك فقد حدثت بينهم في ذلك الحين ، والواقع منذ أوائل القرن الثامن عشر ، تطورات كبرى كانت ترمي الى إيقاف الانحلال الذي يبعثه في مجتمعهم غير المسلمين ، وإلى مقاومة تعديات الكافرين على بلادهم . فمن ابراهيم موتفرّكه (١٦٧٤ — ١٧٤٥) الى فائق كمال (١٨٤٠ — ١٨٨٨) كان ثمة ممثلون للحركة ينادون بأن الإسلام الصحيح إنما يتطلب استرجاع المجد للامبراطورية (١٠) .

الأفغاني

هذان الاتجاهان - الإصلاح الداخلي ، والدفاع الخارجي - يتجلبان في رجل كانت شخصيته محوراً للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر ، ألا وهو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ٩٧) . وتنعكس لنا فيه أيضاً نواح أخرى في الوضع المتطور ، اذ أنه هو الذي يمثل الاتجاهات الجديدة ، وهو الذي دفع بها قديماً بعنف وقوة . ولما كان مشهوراً بتعاليمه الإسلامية الكلاسيكية ، فباستطاعتنا ان نقول بأنه يمثل الإسلام التقليدي أيضاً . والواقع انه كان الجامع المانع ، أو المسلم الكامل في عصره .

وقد شمل ميدان عمله ، جغرافياً ، ايران والهند والعالم العربي وتركيا ، وكذلك الغرب الأوروبي . وكان صوفياً وسنياً معاً ، كما أنه نادى بالاتفاق مع الشيعة . ولقد جمع الى علمه الإسلامي التقليدي ، معرفته بالشؤون الأوروبية ، وتعرفه على افكارهم العصرية ، علاوة على ما قلنا من أنه كان نفسه عاملاً فعالاً في الإصلاح الداخلي والدفاع الخارجي . وكان الأفغاني يثير الحمية في الثوريين السياسيين والعلماء الموقرين ، كما أنه كان ينافح عن الحركات الوطنية المحلية والحركة الإسلامية . لقد كانت شخصيته وسيرة حياته ترمزان الى الكثير من التطورات الإسلامية المتلاحقة . والواقع ان القليل القليل من الحركات الإسلامية في القرن العشرين لم يتأثر بالأفغاني او يرمز اليه .

ومع ذلك فان شهرته لا تعود الى كونه مفكراً من وجهة ابداعية او تنظيمية ، ولا بكونه من ناحية عملية منظماً أو مخططاً . وليس الذي يصفني على الأفغاني أهميته ما أدخله في تطور العالم الإسلامي بل بلورته الأمور الى حلة الأرهاف اللاهب . ان أهميته أو خطورته انما تعود الى أنه جمع في شخصيته شتات العالم الإسلامي وصعوباته التي يعانيتها في عصره ، وراح يعمل ضد هذه الصعوبات بطاقة هائلة . لقد كان جامعاً ومنشطاً في ذلك . ففيما يتعلق بمشاكل المجتمع الجديدة ، تصدى لشتى عناصره دون تمييز ، متخطياً كل ما بينها من تفرقة قديمة تقليدية . لقد كان محرّضاً لاهباً نارياً . وقد استوعب بعمق حالة الإسلام في

منه ، وادرك بكل ما فيه من احساس مصيبة اخوانه المسلمين ، ولذا راح يحضهم بحماسة وثابة على وعي دقيق لوضعهم ، وعلى التصميم والعزم على اصلاح هذا الوضع .

ان الحركات الآتفة الذكر ، التي تصدّينا لها ، باستثناء الحركات التي جرت في تركيا ، قد قدّرت انحلال المجتمع الإسلامي الداخلي بالمقياس الإسلامي الكلاسيكي ، وقاومت حكام ذلك المجتمع غير المسلمين ، أو أعداءه بأساليب محلية مباشرة على غير إعداد لمثل ذلك . أما فيما يتعلق بالأفغاني فقد تعرضت كلا القضيتين لمزيد من الوعي الذاتي الحكيم . ففي هذا الوقت كان الحلل الداخلي قد زاد اتضحاً ، كما زاد التطرق والضغط الأوروبيان ايغلاً وعبثاً . وكانت عبقرية الأفغاني هي التي ترى الوضع رؤية جامعة شاملة وفيها بعد نظر . لقد أدرك ان العالم الإسلامي كله ، وليس هذا الجزء أو ذاك ، هو المهدّد ، والذي يهدده هو الغرب بكليته القوية الديناميكية . وقد رأى ، بالنسبة الى تلك الكلية ، او على أساس المقياس الاوروبي ، ان العالم الإسلامي بكامله ضعيف . وأدرك من ناحية اخرى ان هذا العالم مهدد بضعفه ووهنه . ان المصلحين الأوائل قد نادوا بأن حالة المسلمين الاجتماعية كانت خاطئة ، أما الأفغاني فقد أكد على أنها ضعيفة .

ولسنا نستطيع ان نتبع التفاصيل ، غير أنه يجب علينا ان نذكر ما كان هنالك من وزن للتحرير السياسي المباشر العظيم ضد الاستعمار الأوروبي ، وخاصة البريطاني ، الذي كرّس الأفغاني نفسه لمحاربته في لندن وباريس وفي بلاده . . لقد كان في الواقع تحريضاً حماسياً عنيفاً . أما الأفغاني ، فكان الى ذلك كله ، أول مسلم مصلح يستخدم تعبير « الإسلام » و « الغرب » كظاهرتين تاريخيتين متلازمتين — وطبعاً متخاصمتين . وهذا التناقض ، كما هو معروف ، قد أصبح منذ ذلك الحين قياساً في التفكير الإسلامي كله . وانه لمن المجدي المثير ان نسبر غور الوعي الإسلامي (خارج تركيا) في ادراكه لشبح الغرب ، كقوة متهمة مهددة . لقد أصبح ذلك واضحاً عند الأفغاني ، كما أصبح رد الفعل

عنده قوياً فعّالاً .

وكذلك يخرج عن نطاق دراستنا تفاصيل الأعمال المباشرة والمؤامرات التي قام فيها الأفغاني بدور في الشؤون السياسية الإسلامية الداخلية ، وخاصة في إيران . واننا لنستطيع ان نشير هنا الى علاقته بقضية احتكار التبغ في إيران وتحريضه ابتداء من عام ١٨٩١ حيث أوحى لزعماء الشيعة الدينيين بأن يقودوا مظاهرة احتجاج كبيرة ضد الشاه وزيادته الطين بلة في اضعاف المجتمع الإسلامي وذلك بتسليم المزيد من موارد الأمة الى « أعداء الإسلام » . اي إلى مصالح الاوروبيين المالية . وكان الأفغاني ، كذلك ، ذا علاقة بالأعمال التي أدت إلى اغتيال الشاه عام ١٨٩٦ . أضف إلى ذلك أنه لم يكن بعيداً عن ثورة عراقى المصرية التي قامت ضد الحكم الداخلى السيئ عام ١٨٨٢ . كما أن تأثيره القوي قد أثار السخط في غير ذلك من الأقطار الإسلامية ، وحوّله الى اصلاح عملي ، وان كان ذلك التأثير أقل مباشرة في تلك البلدان .

ومن الأهمية بمكان كبير ، بالنسبة الى التطور الذي نحاول ان نتبعه ، ايضاح نقطة اخرى تظهر لأول مرة عند الأفغاني ، وهي وجهة تطور جديدة في الوعي الإسلامي المعاصر ، ونعني بها ذلك الحنين الواضح لما زال من العظمة الدنيوية للإسلام الأزلي . وقد استطاع الأفغاني ، بخطبه البليغة الثائرة التي لم يكن ليكلّ من القائها أو يملّ ، ان يلهب الجموع في الأقطار الإسلامية قطراً بعد قطر ، وان يوقظ فيهم الوعي لما كانوا عليه من قوة ، وما هم عليه الآن من ضعف ووهن . ان ذاكرتهم لم تكن ميتة ولكنها ناسية على كل حال ، وكانت خالية من القدرة على التصوير والتحديد . لقد كانت شعوراً أكثر منها صورة واضحة لعظمة ماضية . وقد استطاع الأفغاني بتحريضاته واثاراته ان يستخلص رد الفعل الحي الذي تشعب وتفرّع في المجتمع الإسلامي . والواقع أنه بالإضافة الى الإصلاح الداخلى والدفاع الخارجى ، قد أصبحت نزعة استرجاع عظمة المسلمين السابقة اتجاهاً ثالثاً للإسلام الحديث . وقد تطورت هذه تطوراً واسعاً فيما بعد ..

وهناك عناصر أخرى نلاحظها في موقف الأفغاني ، تمثل وجوه الوضع
الحاري الذي تطور فيما بعد تطوراً هاماً . وقد كنا لاحظنا قبل ذلك تشجيعه
للأعمال الوطنية المحلية - الإيرانية والعربية والهندية الى غير ذلك - كما
شجع الشعور نحو الوحدة الإسلامية .

وقد أظهر الأفغاني ، أيضاً ، شيئاً من التقدير للفكر وللقيم الغربية ،
وخاصة تكتيك الغرب وعلمه . لقد رأى أن الغرب هو الشيء الذي يجب ان
يقاوم أولاً ، ذلك لأنه يهدد الإسلام ومجتمعه . ولكن يجب ، ثانياً ، أن يقلد
إلى حد . ولا ريب ان الأفغاني كان قوياً في تحريضه مستمعيه المسلمين على تطوير
العقل التكنولوجي تماماً كما يفعل الغرب ، حتى يصبحوا أقوياء .

وثمة عنصر بارز مؤثر آخر ، هو تأكيد الشديد على ان انبعاث الإسلام
على الأرض ، انما هو مسؤولية المسلمين أنفسهم . فيجب ان ينهضوا ويعملوا ،
إذ أن مستقبلهم لا يكون عظيماً الا إذا عملوه هم عظيمًا . ولقد حضّهم على ان
يتخلوا عن التسليم بواقع الأمور ، وان ينفضوا ذهولهم ، حتى ينغمسوا بقوة في
العمل والقيام بالواجب الضخم ، واجبههم هم أنفسهم في خلق طراز من العالم
الاسلامي يجب ان يكون . فالآية الكريمة التي تقول : « إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ
حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ » (س ١٣ آية ١١) ، والتي كانت لبضعة قرون
لا يؤكدون عليها ولا تثير في نفوسهم شيئاً ، قد استفاد منها الأفغاني في حثه
الحماسي . وقد أنشأ حول هذه الآية الكثير من الخطب ، بأسلوب اتسع مداه كثيراً
منذ ذلك الحين . فتلاوة هذه الآية ، على الأخص ، وعزم المسلمين العام على
ان يحددوا هم بأنفسهم التاريخ الدنيوي لمجتمعهم ويجلوه من جديد ، قد أصبح
قياساً لهم في الوقت الحاضر . والواقع أنه لا يقاس اي تحول اسلامي وقع خلال
المائة سنة الماضية بالتحول الذي وقع منذ فترة القصور الذاتي الحامد - الذي
ادّى بمراقبي القرن التاسع عشر الى ان يقولوا عن العالم الإسلامي (وحتى عن
الإسلام) انه ساكن قدرى ، ان لم يكن في التزع الأخير - حتى غليان الوقت
الحاضر الشديد .

والواقع ان هذا التحريض على العمل ، والتحول من حالة خمود غير مسؤولة الى حالة التصميم الذاتي ، قد انتقل الى الأمام وانقلب الى حركة جياشة فوارة لا تبعة عليها . فالأفغاني نفسه لم يكن لديه برنامج واضح ، ولا فلسفة منظمة . الا أنه كان يتجلى بطاقة وافرة وببراعة ، مما حمل الآخرين على العمل بحماس . ثم ان النشاط الفعّال الذي تميّز به قد أصبح من صفات التطور الإسلامي منذ ذلك الحين . وقد صاغ ذلك بوضوح الشاعر اقبال (١٢) ، ويتجلى في اعمال الحركات العديدة (الأخوان في العالم العربي ، والحكسار في الهند ، والقاشاني في ايران ، ودار الإسلام في اندونيسية مثلاً) (١٣) . نعم ان ذلك النشاط قد سرى ، في الحقيقة ، باعمال الإسلام الحديث الذي كانت نهضته جياشة فوارة اكثر منها مفكرة ، كما استهدف استرجاع حيويته اكثر من استهدافه ، في الواقع ، تحديد محتويات الايمان واساليبه مرة أخرى . لقد كان الأفغاني ، كما قلنا ، رجلاً مُهماً ، لأنه مثّل هذه الاتجاهات وايقظ فيها النشاط والحيوية . ولا ريب ان هذه الاتجاهات نفسها هي التي تتطلب الاهتمام ، اذ أن تطورها على ايدي رجال وجماعات اخرى طوال العقود المتلاحقة من السنين ، قد كوّن ، تقريباً ، القصة الأخيرة للدين . والأفغاني ، ببصيرة خاصة ، هو الرجل الذي يظهر جلياً منه انه اهتم اهتمام شغف وانفعال بالدفاع عن الناحية الدنيوية في الإسلام ، واعادة النشاط اليها . ورأيه وقراره قاما على أن التاريخ الإسلامي سيسير الى الأمام ، مرة ثانية ، بالحقيقة الكاملة والعظمة الكاملة ، وقد أصبح الملهم للمسلمين في معظم أخذهم بالحياة العصرية وحب التجديد .

التطورات الأخيرة

كانت التطورات الأخيرة لتلك الاتجاهات ، اي الدفاع والنشاط الداخلي ، تطورات قوية واسعة . وكان الكثير منها ، عن طريق مباشر او غير مباشر ، ذا صلة بحركات الوهابيين او ولي الله او الأفغاني . كما أن البعض كان

مجارياً ، نوعاً ما ، لتلك الحركات ومستقلاً عنها . على أن جميع تلك التطورات كانت ، في طبيعة الحال ، معقدة . ومن العيب أن نزيد من تبسيط الحركات الإسلامية الأخيرة ، قاسرينها على طابع عام محصور . كذلك من التضييل ، في الوقت نفسه ، أن نحذف من تفاصيل كل حركة الشكل الإسلامي المشترك والدافع الإسلامي العام اللذين يربطان بين هذه الحركات والماضي الذي لا يزال حياً ، كما يربطان الحركات نفسها ببعضها ببعض .

ومن المحاولات الجماعية النشيطة ، التي عبرت عن نفسها بوضوح ، نستطيع أن نذكر الحركة السنوسية في ليبيا (وقد بدأت عام ١٨٤٢) (١٤) ، وحركة المهدي في السودان (ابتداء من ١٨٨١) (١٥) ، وحركات عام ١٨٩٠ الإيرانية (وقد سبق أن أشرنا إليها) ، والحركة الدستورية (التي بلغت أوجها عام ١٩٠٦) (١٦) ، وحركة ساركات اسلام ، والحركة المحمدية في اندونيسيه (ابتداء من ١٩١١) (١٧) الى غير ذلك . وكان لكل ظاهرة محلية من هذه الظواهر اسبابها المباشرة من اقتصادية وسياسية وغيرها من العوامل الخاصة بكل منطقة على انفراد . ولا ريب ان لكل حركة مكانها في التاريخ المحلي ، ويمكن ان تدرس على هذا الأساس ، ومع ذلك فان لكل منها أيضاً ، مكاناً لدراسة شاملة ، كما فعلنا ، تعكس لنا التطاع نحو ازدهار جديد ، كما تعكس لنا ، بصورة أخص ، وجوه ذلك الاحتجاج الضخم على الانحلال الداخلي والتعدي الخارجي .

هذا ، وتبين لنا حركة الخلافة في الهند (١٩١٨ - ١٩٢٤) (١٨) ، تلك الحركة التي أذهلت الأجانب ، مقدار التوتر الانفعالي الذي أدرك به المسلمون التفكك الدنيوي الذي أصاب القوة الإسلامية التقليدية ، والذي جاء به رد الفعل ضد ممثلي هذا التفكك . وهي حركة تكشف عن الرغبة في النضال في سبيل استعادة القوة ، حتى لو لم يكن هنالك برنامج واضح . وان حادثة ، كحادثة حيدر أباد الفاشة التي وقعت في الهند عام ١٩٤٨ لمثل واضح اذا ما درس هذا المثل وفهم على ذلك الأساس . فها هنا ، أيضاً ، محاولة ضارية جاءت لتقاوم ،

من الناحيتين السيكولوجية والعملية ، عوامل التفسخ في عظمة الإسلام الدنيوية التي تراءى لهم أنها في طريق الزوال (١٩) .

هذه حركات سياسية قامت بها المنظمات او الجماهير ، غير أن هنالك تعابير فنية وخيالية لحالة المسلم الحديث . فقد لاحظنا كيف كان الأفغاني بخطبه الرائعة يعبر عن الحنين التاريخي او حلم المجد الغابر . وقد تطور هذا الاتجاه كثيراً منذ ذلك الحين في أنحاء العالم الإسلامي . ونجد في الهند أبلغ مثال على ذلك وهو مرثاة الشاعر هالي الرائعة المسماة « مسدّس » (١٨٨٦) (٢٠) فهي تستعيد الأبهة الإسلامية الزائلة بأسلوب مشرق ، وتنفذ الى أعماق قلوب الجمهور . ومن الأمثلة اللاحقة « شكوى » قصيدة شاعر اقبال النفيسة (١٩١٢) (٢١) . وله أيضاً « مسجد قرطبة » (١٩٣٥) (٢٢) . وأشبه ذلك . ونجد في النثر كتاب أمير علي « موجز التاريخ الإسلامي » (١٨٩٩) (٢٣) (Short History of the Saracens) . ومع انه قد وُضع ليقرأها الغربي ، وليتشف بها المسلم ايضاً ، إلا أنه كتاب يئن وضاء للجميع . أما في العالم العربي ، فيمكننا ان نذكر كتاب جورجى زيدان « تاريخ التمدن الإسلامي » (١٩٠٢ - ١٩٠٦) (٢٤) . ولا ريب أننا نستطيع ان نصرب مثلاً آخر ، كتاب شكيب ارسلان « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » (١٩٣٠) (٢٥) . وقد نقل هذا الموضوع المثير مصدر اندونيسي : معلقاً عليه (شأن الأفغاني باستخدام آيات القرآن) بالآية الكريمة : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » (س ٦٣ آية ٨) ، ومتسائلاً : واليوم ، ترى اين ذهبت تلك العزة ؟ هذه امثلة مشهورة من كتب طبع كل منها مراراً وتكراراً ، وترجمت ، وما زالت حتى الآن واسعة الانتشار ، واسعة التأثير . وثمة مئات من الكتب تعبر عن الاتجاه المذكور والتي تعتبر دون ما ذكرنا ، والوفاء القصائد والمقالات والخطب .

وانه لغلو في الطموح ان نحاول ، مهما أوجزنا ، تتبع المزيد من قصة تلك التطورات الإسلامية ، منطقة اثر منطقة ، وحادثة بعد اخرى (٢٦) . فاذا ما

قدر لهذه القصة الكاملة ان تكتب ، عندئذ يكون بالأمكان مراجعة الملاحظات والتوسع فيما أوجزناه هنا ، مما له علاقة بالاتجاهات الرئيسية التي بينها . ولكي نفهم الموقف المعاصر ، يجدر بنا ان نشرح عناصر رئيسية اخرى ، اشتملت عليها مرحلة التطور الثانية . وأعظم هذه العناصر هنا عنصران ، وهما التحررية والقومية . والتحررية والقومية تستحقان شيئاً من الاستقصاء النسبي ، ذلك لاقتحامهما التطور التاريخي للإسلام الحديث من ناحية ، وقبولهما لأن يساء فهمهما بسبب المقارنات الغربية الخاطئة . وثمة مشاكل اخرى عولجت بعناية مؤخراً سنعرض لها وخاصة التناج الاعتدالي والقوى الديناميكية ولكن هذه المعالجة ستكون موجزة بعيدة عن التفصيل .

التحررية (اللبرالية)

هناك اتجاه ، في الناحية الاخرى من التطور الاسلامي ، ظهر في طليعة هذا القرن ، قد يصلح ان نسميه التحرر الفكري الاسلامي .

ويوجد في التراث الاسلامي الماضي عنصران رئيسيان كان لهما نصيب في بعث التحرر الفكري الاسلامي ، وهما الفلسفة والصوفية . أما الناحية الفكرية في الاولى والناحية الانسانية في الثانية فتوفران الأسس الهامة للتفسير الجديد . وكان ذلك ، بالتأكيد ، هو السبب في ارتياب المحافظين بهما ، وما يزالون يرتابون حتى اليوم . والحقيقة ان البعث الجديد للإسلام الكلاسيكي ليشتمل على رفض قوي مجدد للقوتين المنحدرتين هاتين . وقد سبق لنا ان أشرنا الى أن الحقبة الحديثة للتاريخ الاسلامي ، انما تبتدئ بمثل ذلك البعث .

لقد رفضت الحركة الوهابية الصوفية . وكان هذا الرفض واضح التأثير في العالم العربي (٢٧) . ومع ذلك فان مؤسس الحركة الوهابية ، ابن عبد الوهاب ، كان هو نفسه صوفياً عندما كان في الثلاثين من عمره (٢٨) . ذلك يعني انه — رغم حركته — غير مستثنى من القاعدة العامة ، وهي ان كل مصلح اسلامي كبير في العصر الحديث ، يبدي شيئاً من التأثير الصوفي العميق . ومن الأمثال

الأخرى على ذلك الأفغاني ، وعبدہ (۲۹) ، وغو کالب Gokalp (۳۰) ، وإقبال .
ففي العالم الذي يبدو فيه الشرع القائم ، وهو النظام الرسمي ، وكأنه أسلوب
عاجز عن وضع الناس ، بصورة حيوية ، وجهها لوجه أمام الخالق - في مثل هذا
العالم يمكن للبعض ان يقولوا بأن الصوفية توفر عاملاً لا بد منه في اي صورة
منعشة للدين . (ومهما كان الأمر ، فانه لمن الحقيقة بمكان ان مرونة الصوفية
انما ادت الى انحطاط نظمها ابان فترة الانحلال التي تلت عصور الإسلام المتوسطة
انحطاطاً شديداً يبرز تدهور اي من نواحي المجتمع الإسلامي . فالصوفية نفسها
قد احتاجت الى تطهير خطير) .

هذا وقد رفض كل من الحركة الوهابية وحركة ولي الله المذهب العقلي .
والواقع ان ذلك قد اعتبر تفسيراً رئيسياً للوهن المتواصل الذي أصاب الناحية
الفكرية في الإسلام الحديث (۳۱) . وفي الحقيقة ان مبدأ الرفض يرجع الى
أبعد وأعمق من ذلك ، فاذا لم يتح للصوفية ان تكون مقبولة قبولاً تاماً لدى
الزعماء الروحانيين ، فان المذهب العقلي لم يكن مقبولاً بالمرّة . وهناك من
المسلمين من رأى ان ادخال الفكر اليوناني الى العالم الإسلامي يمثل خطراً أشد على
الدين من خطر الصليبيين او الغز والمغولي . ولقد ارتاب بعضهم حتى بعلم الكلام .
أما ضريب عالم اللاهوت المسيحي ، فهو كما قلنا سابقاً ، المتشرع المسلم ، الذي
يقول بأن واجب المسلم الأسمى هو ان يعمل العمل الحق اكثر من ان يعرف
الحقيقة . ونذهب الى أبعد من هذا فنقول ، ان الصوفية ، كما رأينا وفهمنا ،
قد أصبحت مألوفاً في الفترة التي سبقت العصر الحديث ولو انها على غير اساس .
أما الفلسفة فقد كانت حتى في ريعان زهورها العربية مقصورة على قبضة من
النخبة . ومع ذلك فقد استمر التراث . وقد بدا المذهب العقلي في الماضي القريب
ضعيفاً مرة أخرى ، اذ طغى عليه الانعاش المعاصر للإسلام المحافظ . على
أنه أصابه شيء من الأزدهار في طليعة هذا القرن ، بحيث ترك طابعه فيه ، وانه
ليؤمل ان يصبح هذا الأزدهار من سمات الحياة العقلية مرة أخرى .

وثمة عامل ثالث في التحررية الإسلامية ، وهو تدخل الغرب . فالتحررية

الاوروبية كانت في ذروتها ما بين اواخر القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى ، ومثل ذلك يقال عن التقدم الأوروبي . وكثير هم المسلمون الذين ذهبوا الى الغرب وتعرفوا على روحه وقيمه ، وأعجبوا بهما ، الى حد . وينطبق ذلك ، خاصة ، على اولئك الطلاب الذين طلبوا العلم والتدريب جامعاته باعداد متزايدة . لقد ورد الكثير من الغرب الى العالم الإسلامي - وفي طليعة ذلك تلك المؤسسات التعليمية التي ثقفت جيلاً من الوطنيين ، وعرضتهم للحياة العصرية الغربية . وورد ، فيما ورد ، أفكار جديدة عديدة لا يقل عنها أهمية الافتراض السابق لتلك الأفكار ، وكذلك تقدير جديد للقيم ، واتجاهات جديدة كانت تتشربها تلك الأساليب التعليمية . أضف الى ذلك المزيد من دخول المدارس الغربية والعصرية من قانونية وسياسية واجتماعية وغيرها كثير : وكانت هذه المدارس في بعضها تفرض فرضاً ، وفي بعضها الآخر يُسعى خلفها . وقد قاومها بعض المسلمين ، ورحب بها البعض الآخر ، أو أعدوا للترحيب بها ، أو رحبوا بها تدريجياً ، وأخيراً راح الكثيرون من المسلمين ينظرون اليها على أنها شيء مسلم به . وهكذا استمرت العملية بخطى واسعة :

وكنا ذكرنا ان الغرب كان يُنظر اليه ، أولاً ، كخطر خارجي يهدد المجتمع الإسلامي . ويمكن ان يُعتبر هذا الدخول الجديد ، أي صبغ المجتمع الإسلامي بالصبغة الغربية داخلياً ، لوناً أدهى وأمر للخطر ذاته : عاملاً كطابور خامس لتفسيخ روابط المجتمع من الداخل . ثم ان امكانيات تدميره للتاريخ وللمجتمع الإسلاميين يمكن ان تنذر اولئك الذين ينظرون الى هذين الامرين كتنفيذ وتضمين لفروض الله كما عرفت في الحقبة الكلاسيكية . وسنرى ان هذا الموقف من الاصطباغ بالصبغة الغربية قد برهن في عقود السنوات الأخيرة على عنفه وشدته . أما الآن فاهتمامنا يتوقف على الإشارة الى ان سلوكاً مختلفاً قد أخذ يعبر عن نفسه الى جانب السلوك الأول لفترة من الزمن ، وهو ذلك السلوك الذي يرحب بالتحيرية الغربية ، فعلاً ان لم يكن اسماً ، والذي يسعى الى دمجها في الإسلام او التأليف بينها .

ولقد كان الانسجام ، في حالات كثيرة ، مسموحاً به أكثر من كونه انسجاماً خلاقاً . وكان يتاح للمرء ان يكون مسلماً ومفكراً متحرراً على الطريقة الغربية معاً دون تناقض ، ولكن دون توليد أي اسلوب جديد يمكن ان يؤدي إلى احلام جديدة بناءة ، ومغامرات جديدة . وينطبق ذلك أيضاً على الحركات الأكثر وطنية والتي يمكن ان تعتنق في سبيل الاسلام السبيل العقلي الساري في التراث التاريخي . وهذا يقدم البرهان على ان الاسلام الموحى به والعقل متناسبان متلائمان ، وهو برهان لم تكن الحاجة اليه طاغية بهذا الشكل لقرون عديدة خلت . بيد ان هذه الحركات قلما توقعت من العقل ان يولد حقيقة دينية جديدة ، ولا نظرت الى مثل هذه الحقيقة على أنها ، في جوهرها ، مقدسة ، ومع ذلك فقد تمت بعض الأعمال الأصلية الخطيرة ، ذات القيمة البناءة التي لم تستهلك حتى اليوم .

التحررية — ونحن نستخدم هذا التعبير بمعناه الواسع — ليست نظاماً قائماً بالفطرة ، وليست بذات فحوى معينة ، او حتى اتجاه مقصود . كذلك نرى ان التحررية الاسلامية قد اوضحت أشكالاً عديدة ، مُضفية على نفسها ، كما يجب ان تُضفي ، الصفة الفردية لأشخاص مختلفين ، منحوها التعبير ، وتقبلوا اخلاصها ووفاءها . ومن هؤلاء حاجي آغس سليم (١٨٨٤-١٩٥٥) وغيره في اندونيسيه ، والسير سيد احمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) وحركة عليكره في الهند ، والداعي الشهير الى الحياة العصرية أمير علي (١٨٤٩ - ١٩٢٨) من جهة ، وغيره من المفكرين امثال شبلي (١٨٥٧ - ١٩١٤) وأبي الكلام آزاد (١٨٨٨ - ١٩٥٨) من جهة اخرى : والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) في العالم العربي . ويلحق بهم من رجال العقل نفر آخر كطه حسين (١٨٩١ -) ، وسنغولاجي (١٨٩٠ - ١٩٤٣) وغيره في ايران (٣٢) وشناصي (١٨٢٤ - ١٨٧١) ونامق كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) وعبد الحق (١٨٥١ - ١٩٣٧) وتوفيق فكرت (١٨٧٠ - ١٩١٥) من بين الكثيرين في تركيا . وقد أوضح هؤلاء بعض نواحي هذا

التطور الواسع الانتشار (٣٣) لا جميعها .

ولا ريب ان المسلم الذي ينشأ اليوم في عالم كان اولئك الرجال قد فكروا وكتبوا فيه ، إنما هو في وضع يختلف ، دينياً ، عن وضع أسلافه قبل مائة عام ؛ فلديه من وسائل تفسير الأسلام ومعرفة الله والعالم ونفسه ما يختلف كثيراً عن الوسائل التي يمكن ان يراها محيطة به ، لو ان الدين كان مجرداً من عملهم ونشاطهم ، ومثالاً لهم كما كان عليه من قبل . لقد كان ما حققه كل واحد بمفرده من اولئك الرجال شيئاً عظيماً فكيف بأعمالهم الأخاذة المثيرة الضرورية التي تعتبر خطوة هامة في المغامرة الروحية والعقلية للإسلام .

وقد يكون من الخير ان ينظر الى أعمالهم على أنها أعمال لم تظهر أهميتها كاملة بعد . فالخطوة الثانية في التطور الأسلامي قد تكون قضية تأثر على نطاق أوسع واستيراد من الخارج أكبر وأعمق . وقد يؤثر ذلك في الجماعات المركزية والمؤسسات الخاصة بالمجتمع الديني ؛ بينما التحررية والصيغ قد كانت على ما لها من فعالية أمراً خارجياً من وجهة دينية . ونوع هذا التطور متوقف اصلاً على الموقف الذي سيتخذه المجتمع او بعض اجزائه من حيث أخذه بعين الاعتبار الجدي أعمال المفكرين المتحررين ونشرها او الانقلاب عليها وإهمالها . وفي الحالة الاولى يتوقف نوع التطور على مدى السير على خطى اولئك المفكرين في الاستقصاء ثم جمع هذه النتائج جمعاً قوياً مخلصاً في اطار الايمان .

ومهما كان الأمر ، فهذه قضية تتعلق بالمستقبل وبالمسلمين . واننا لا نضع ذلك جانباً وحسب ، وإنما لن نفحص ، في عجالتنا هذه ، ما نتج عن ذلك في الماضي بدقة . فهذا شيء يستغرق ميداناً رحباً جداً ، حتى لو قصرنا دراستنا على بعض الأمثال الايضاحية لأعمال الحركة التحررية الإسلامية ، او تتبعنا تطورها العام كحركة من الحركات . ولقد جئنا ، في الواقع ، على شيء من ذلك . فقد سبق لنا في احدى المناسبات ان عاجلنا الناحية الهندية (٣٤) من الموضوع ، وان كانت معالجة غير وافية . أما ما فعله البروفسور غيب فقد كان

أهم من ذلك ، حيث أعطى للمسلمين وللأجانب تحليلاً تصويرياً للحركة
العصرية على نطاق واسع ، مع التأكيد على المجال العربي (٣٥) . أما التطورات
الایرانية (٣٦) ، والأندونيسية (٣٧) فقد بقيت في حاجة الى الدراسة . وكذلك
التطورات التركية التي كانت ، من بعض الوجوه ، أكثر التطورات نجاحاً (٣٨) .
هذا ، ويجب علينا ان نترك لغيرنا من الباحثين دراسة التاريخ الشامل للحركة
التحررية الشاملة ، او نتركها لوقت آخر . وعلينا هنا ان نقتنع بملاحظات
معينة على علاقة تلك الحركة بالمجرى الرئيسي للانبعاث الإسلامي . ثم
نحاول ان نعالج المشكلة الأساسية الخاصة بالتحررية ، والتي لا بد ان
تقابل الباحث في شؤون العالم الإسلامي المعاصر ، ونعني تأخرها الأخير . أما ما
يتعلق بالاسلام اليوم ، فالذي يحتاج الى شرح وايضاح ، هو ان التحررية
الفكرية ، التي تجلّت في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، آخذة في الضعف
والوهن مع مرور الأيام . الا في تركيا ، وربما في اندونيسية .

وواجب علينا ان نميّز بين الأشخاص ، والقيم الرئيسية (والأفكار والنظم)
والقيم الدينية الشكلية (من افكار ونظم) . ونحن نرى ان التداخل بين اهل
التحررية والحركة نفسها والاسلام كانت علاقات دقيقة ، وفي بعض
الأحيان وثيقة ولكن ليس دائماً . وقد كان ، ولا يزال ثمة عدد كبير من أحرار
الفكر المسلمين . وكان هنالك قدر وافر من التفسير التحرري للاسلام ولكن
شرح الاسلام او المسلمين للتحررية قليل نسبياً .
ولنتقص ذلك بشيء من الأسهاب .

لقد مضت حتى اليوم بضعة أجيال على عدد كبير جداً من المسلمين ، قد
يكون متزايداً ، وهم يعيشون حياتهم كأفراد ، ويرعون الطموح لأنفسهم
ولمجتمعاتهم ، ويعملون الفكر على اسس تحررية مفهومة . وقد كانوا يلتقون ،
كأفراد ، ويندمجون مع ذوي التحرر الفكري في الديانات الاخرى على أسس
من المساواة الشخصية والاطمئنان والفهم المتبادل .

مثل هؤلاء الرجال لم يكونوا عديدين فحسب ، وانما كانوا ذوي أهمية

عظيمة . فقد كان منهم الأكفاء لتبوء مكان الزعامة في مجتمعاتهم في كل حقل من الحقول (باستثناء الحقل الديني) . وهم لم يملأوا معظم الفراغ في المعاهد التعليمية فحسب ، وإنما شغلوا في الواقع كبريات الوظائف ، وألفوا الكتب الكثيرة العدد ، وحرروا الصحف الرئيسية . وهم كذلك في الوقت الحاضر يشغلون المراكز الحكومية في كل دولة من دول المسلمين .

وملاحظتنا انه كلما ارتفعت مكانة المسلم في الزعامة في القرن الحالي ، كلما ازداد حرية في الفكر عموماً . هذه الملاحظة فيها خطأ قليل . فالأحرار ، وإن كانوا أقلية ، كادوا يصبحون أقلية مهيمنة قليلاً أو كثيراً في أنحاء العالم الإسلامي الحديث .

هنا نقول اذا كان ذوو التحرر الفكري أقوياء الى هذا الحد ، فلماذا تكون حركة التحرر ضعيفة اذن ؟ من أين جاء الضعف التدريجي في المجتمع الإسلامي للأفكار والتصرفات والمعتقدات والولاءات التي أوضحت المظهر المميز لهذه الجماعة المتحررة وايدته ؟ ربما حصلنا على تفسير ذلك اذا ما عدنا الى النظرة الإسلامية . اذ ان ظهور هذه العقيدة وانحلالها الحاضر يبد وان لنا بشكل واضح ، حدثين هامين في الانبعاث التدريجي للإسلام في العصور الحديثة ، كقوة وكمجتمع . وعلى الأقل يجب علينا ان نستقصي مدى استقلال عقيدة التحرر الجديدة عن الإسلام ومدى اتصالها به . وسنلاحظ انه مهما كثر وتوثق ارتباطها به ، فالظاهر أنها لم تندمج به ولم تكن متممة له .

وقبل ان نتابع دراستنا ، هناك تمييز آخر بين الآراء التي هي على مستوى نظري محض ، وبين الآراء العاملة المشحونة بالقوة والولاء الشخصي المسيّر . وسنرى ان هذا التمييز ليس هو تماماً نفس التمييز بين الحركة التحررية الدخيلة وتلك التي لها علاقة بالإسلام ، ومع ذلك فالحركتان متقاربتان .

ولقد قامت في السابق حركة تحررية طارئة قام بها احرار مسلمون وإن كانت الحركة غريبة . وقد استمر وجودها الى حد انها شخصت وضعت كان اعداده من عمل الغربيين . وهكذا يقول أمير علي (٣٩) الذي يعتبر من بعض النواحي

أعظم هؤلاء ، ان غبون قد « استرقه » قبل ان يبلغ الثانية عشرة ، وانه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى كان قد قرأ معظم ما وضعه شكسبير وملتون وكيكس وبيرون ولونغفلو وغيرهم من الشعراء ، بالإضافة الى روايات ثكاري وسكوت و « حفظ شلي عن ظهر قلب تقريباً » (٤٠) . وشيهاً بذلك نرى ان روايات توفيق الحكيم تقرأ كأنها مترجمة عن الفرنسية . ولهذا نرى ان لا أعداء الحركة التحررية في الإسلام ولا اصدقاءها يمكنهم التفكير في ان ينكروا أنها في الستين سنة الأخيرة تدين بالكثير للتحررية الأوروبية .

أما القيم التي استوعبت فكانت في كثير من الحالات قيماً حقيقية مثمرة « فقد اهتمت تحرراً صحيحاً خلاقاً في طبع الأفراد وفكرهم وعملهم . وفي حالات معينة اخرى نرى ان هذه العقائدية المستمدة من الغرب قد قبلت دون ان تصبح ملكاً خاصاً . فهي لم تبعث اي حماس ، وانما حملت أتباعها المسلمين في تيار تدفق حول الشخصية ، دون ان ينفذ الى أعماقها . وفي كلا الحالتين بقي الأشخاص مسلمين بصورة واضحة . أما في الحالة الثانية فلا ريب ان الولاء الديني قد كان الى حين ، شأنه شأن الولاء للتحررية فائراً ، وان استطاع اخيراً ان يتحرك مرة ثانية . وأما في الحالة الأولى فان الذين ساهموا فيها بعنف قد أضفوا على حركتهم تعبيراً فكرياً في اسلام متحرر . وأفضل مثال نضربه ثانية أمير علي ، الذي قد يعتبر كتابه النفيس « روح الإسلام » Spirit of Islam (٤١) أعظم عمل فردي في هذا الاتجاه كله . ومن الكتب المشرقة بهذا الصدد في العالم العربي سير النبي الكثيرة التي ظهرت في العقد الرابع من هذا القرن بأقلام طه حسين وهيكال والعقاد وغيرهم (٤٢) . وهكذا اكتسبت النظرة الجديدة الخاصة بهذه الجماعة تفسيراً اسلامياً اصيلاً منظماً فربط بين تحررها الفكري وبين اسلاميتها ليس بوضع الأمرين الواحد قبالة الآخر فحسب ، وانما من حيث الفحوى والشكل . ولا شك أننا نرى هنا نظاماً خلاقاً .

بيد ان هذه العقائدية رغم ما لها من تأثير لم تبرهن على أنها ناقلة لعدوى

او ملهمة ، أو حتى مؤيدة . لقد أثارت الإعجاب والتقدير (٤٣) ، لكنها لم تكن مقنعة . ولو تفحصها المرء عن قرب لاكتشف أنها ليست تحرراً فكرياً إسلامياً . وقد يصعب على الانسان ان يفكر بعمل رئيسي او كتاب مهم يعرض فيه مؤلف مسلم التحررية كمسلك مستقل او ملهم ذي قيم جوهرية قوية دافعة (٤٤) . ولكنه يستطيع ان يشير الى الكثيرين ممن أوضحوا الإسلام كقوة محررة ، فينالون بذلك الثناء والاستحسان لا للولاء . ان شرح التراث اشتمل على نتائج لا على مقدمات التحرر الفكري . وقد كان ذلك الشرح كافياً بالنسبة الى اولئك الذين كانوا قد اقتبسوا القيم الفكرية التحررية من مصادر اخرى ، الا أنه لم يكن الوسيلة لتلقين تلك القيم الى القارئ منذ البداية . فالحركة لم تخدم في مجال الخوض على بعث اصلاح خلاق ، أو على إنعاش الولاء المضمون للتعليم الإسلامية .

وكان هنالك حركة تحررية اسلامية اخرى مست مركز الزخم في الدوافع الإسلامية ، ونفذت الى أعماق قلوب المسلمين . ولدينا تعميم يظهر تاريخياً أنه صحيح ، وهو ان اولئك الذين استلهموا وحيهم في حركة التحرر الفكري من الغرب ، انما حققوا نتائج كانت اكثر تحرراً ، بينما اولئك الذين استلهموا وحيهم من الماضي الإسلامي ، انما حققوا نتائج كانت أطول عمراً ، وأبعد نفاداً ، وأعمق بذوراً . فقد كان محمد عبده مثلاً أقل كياسة ، وأقل اتقاناً ، وأقل طلاوة وسحراً في «عصريته» (٤٥) من امير علي أو خليفة عبدالحكيم (١٨٩٤ — ١٩٥٩) (٤٦) ، ولكنه كان أبعث منهما كثيراً على النشاط والحركة . وكذلك نرى ان عبيد الله سندي ، وأبو الكلام آزاد في الهند ، ورشيد في طهران ورشيد رضا في القاهرة كانوا أقل إنتاجاً للكتب القيمة من خودا بنخش او يوسف علي أو عباس إقبال أو أحمد أمين ، ولكنهم كانوا أشد إثارة وأبعث إلى العمل (٤٧) . ولرب سائل يسأل عن فائدة الجمع بين هذه التطورات المختلفة تحت عنوان واحد . ترى أليس من الأفضل التفريق على الأقل بين التحررية ذات الصبغة الغربية ، وحركة الإصلاح الحديث الوطنية ؟ ومع ذلك فللمرء

مبررات ، ان لم يكن مجبراً على ذلك ، في معالجة الحركتين معاً على اساس اعتبارين اثنين على الأقل . الأول له علاقة بطبيعة القيم التحررية نفسها ، كاهتمام كل انسان بشخصيته كفرد ، وقدرتها المتميزة على النمو ، وحريتها الفائقة ، ومسؤوليتها الداخلية ، واهتمام المرء بان يرضي عقله المفكر بكل الأنظمة ، والسلطة العامة ، ونحن نعتقد ان هذه القيم ان هي ، في الواقع ، الا قيم عالمية ، مهما كان شأن بعض « الحركات » التحررية المعينة مما يعود الى العصر الفكتوري وغيرها . ان النماذج الشكلية للاراء التحررية لها تواريخ محدودة ، أما مواقف التحرر الفكري فيجب ان يعترف بها كما هي أيا ن تقع وتحدث .

ثانياً ان الاتجاهين في التاريخ الإسلامي قد تداخلا بعضهما ببعض في الواقع لا في النتائج المتشعبة في الجماعة وحسب ، وانما كذلك في الحالات الفردية . وكان تأثير كلا الطائعين في الأجيال الطالعة تأثيراً واسعاً ، وغير مختلف على وجه الأجمال . والحقيقة ان الزعماء أنفسهم لم يجعلاهما متباينين . ان طه حسين المفكر تفكيراً حراً على الطريقة الغربية كان ، قبل دراسته في باريس ، من تلاميذ العقلي الإسلامي محمد عبده . وخلاف ذلك كان العقلي الإسلامي الهندي شبلي ، بادئ ذي بدء ، تلميذاً للسير سيّد وهو غربي الفكر ، وفي كلا الحالتين كان التأثير الأول يبيّن واضحاً .

والواقع ان الباحث لو قسم اولئك الى فريقين لصعب عليه ان يقرر الى أي الفريقين يتوجب عليه ان يضم زعيماً كبيراً مثل السير سيّد (٤٨) . وفي بعض الحالات ، نجد ان مسلماً ما ، من رجال المدرسة القديمة ، يكاد لا يعرف شيئاً من اللغة الانجليزية ، وهو يقبل راضياً بان يوسم بالوهابية ، ومع ذلك فقد يكون عمله الكبير نقله الملحّ للأساليب الغربية الحرة الى الجماعة بصورة واضحة بيّنة . وعلاوة على ذلك فلنصل الى أهدافنا يجب ان يقارن الاتجاه العملي للإصلاح الإسلامي المتحرر الوطني ، بالاتجاه الفكري ذي الصبغة الغربية . وهذه نقطة سلبية الاّ أنها نقطة مهمة قصرت أيضاً عن ان تؤدي الى أساليب فعّالة قابلة للتحويل في الولاء للقيم الإسلامية والولاء للتحررية . ففي الحالة

الأولى حققها الزعماء ، كأفراد ، نظاماً تركيبياً فكرياً لأنفسهم ، إلا أنهم لم يستطيعوا ان يضيفوا عليها التعبير الذي يمكن ان يحفز الآخرين على الاستمرار في أعمالهم الخلاقية .

لقد مثل السير سيّد الإسلام المتحرر بقوة أشد من قدرته على صياغته . وكان مسلماً يعمل على تحقيق قيم التحرر بنشاط و إخلاص ، ومع ذلك لم ينجح في إعطاء جيله او من جاء بعده ايضاحاً للإسلام يشمل تلك القيم بصورة متممة . وهذا الكلام ينطبق ، كذلك ، على محمد عبده . لقد كانت الروح في تعاليمه روحاً تحررية بعمق وشدة ، ومع ذلك فان الماحصول المنجز من عمله الذي نقله الى الآخرين ، لا يشتمل إلا على القليل من تلك الناحية . وقد رأينا ان العرض الفكري الذي قام به اولئك الذين اصطبغوا بالصبغة الغربية ، انما كان ينقصه القوة والاندفاع ، وأما عمل المصلحين القوي العنيف فقد كان ينقصه العرض المنظم الفعال .

وبالايجاز فاننا نعزو انحطاط التحررية في الإسلام الحديث ، لحد كبير ، الى ان مثل هذه الحركة ، كما تم تحقيقها سواء أكان ذلك اساسياً من مصدر خارجي او مصدر داخلي ، وسواء كان اساسياً ايضاً فكرياً أم عملاً ، لم توضع في اسلوب منظم بعد بطريقة تصور حقيقتها الدافعة المحركة كما لو كانت منبعثة من الدين الإسلامي (٤٩) .

ويعني هذا أنها لم تنسق بطريقة تجعلها من الناحية النظرية آمرة للمسلم مسيرة له ولا هي متحدة من الناحية العملية — وخاصة تلك المتعلقة بالعبادة — بطريقة تعطي بها قوة دينية الى اولئك المقتنعين بها عقلياً . لقد كان زعماء المجتمع المتحررون فكرياً غير مزودين إلا بالقليل من الأسس الدينية الملائمة لحياتهم وافكارهم ؛ فالجهاز الإسلامي لم يسر معهم جنباً إلى جنب ، بينما نجدهم قد واكبوا موكب الحياة العصرية . أما النتيجة فلم تكن عجزهم عن نقل رؤاهم الى الآخرين فحسب ، ولكنهم كذلك في اوقات الشدة لم يجدوا الشجاعة والسلامة اللازمتين للمحاربة في سبيل رؤاهم هذه .

لقد كان تحليلنا حتى الآن يدور حول المبادئ ، ويعالج العلاقة بين العقائدية التي
تفصلت وبين الإسلام من حيث انه كنظام . ونعتقد أن ذلك أمر هام بالنسبة إلى ادراكنا
الأمور . بيد أن التطور يستوفي شرحاً ، ويتضح عندما ينقلب البحث لمعالجة القواعد
الجديدة بالنسبة إلى حركة الإسلام الحقيقية في التاريخ الحديث - وهي الاندفاع نحو
الانبعاث الدنيوي . وفي الحقيقة فإن استخدام المجتمع للأفكار والاتجاهات
التي أدخلت ، إنما كان تعبيراً عن الصفات الملازمة للتحيرية ، أكثر منه
تعبيراً عن الحاجات والغايات التي يشعر بها المجتمع . وما كان أخذه بهذه
الناحية أو تلك من الحياة العصرية ، إلاّ أمراً يتعلق إلى حد كبير بتطوره الحقيقي .
هذا ، ولو عدنا إلى موضوعنا الرئيسي ، ونحن نرى ان المسألة الحديثة
الجوهرية للإسلام ، إنما هي رد الاعتبار الذاتي الدنيوي له ، لاعتبرنا تطور
التحريرية نشاطاً مصحوباً بغاية عملية . وهذا ينطبق ، جزئياً ، على
القادة الأحرار . فهوؤلاء ، كما رأينا ، قد تعهدوا القيم الجديدة والتزموها التزاماً
أصيلاً وفيّاً في بعض الحالات . أما الذين لحقوا بهم فقد رأوا عموماً أن التحريرية
أو ناحية معينة منها . إنما هو على الأقل أداة نافعة في صقل المجتمع
الأسلامي صقلاً جديداً . وكنا قد لاحظنا سابقاً ان بعض المسلمين يعتبرون المذهب
العقلي ، أو نزعة احياء الثقافات القديمة ، أو الاصطباغ بالصبغة الغربية ، واشباه
ذلك ، اخطاراً ممزقة للعملية السائرة الرامية إلى تحقيق المثالية الإسلامية على
الأرض . أما البعض الآخر فلا يوافقون على ذلك . انهم يشعرون أو يرون ،
امابادراك واع أو بقبول ، ان استخدام واحدة من تلك النزعات قد يكون
وسيلة فعالة للقيام بالواجب . وكان هناك من يؤكد ان تبني تلك النزعات
والعمل بموجبها ضروري حتى يستطيع المجتمع الأسلامي ان يعود إلى سابق قوته .
وكأن شيئاً من هذا يشبه في بعض وجوهه صفات التحريرية الإسلامية
في تركيا (٥٠) . ولا ريب ان هذه الحركة التحريرية قلما أظلمت في معظم
العالم الأسلامي ، بل انها في بعض الأحيان أنارت الباعث الجوهرية
للمحاولات الرامية إلى النفخ في المجتمع الأسلامي للوقوف في وجه التعدي

الخارجي ولاستعادة العظمة السابقة .

هذا ، ويتجلى مسلك الجماعة فيما انتقت ومارست ، وفي التطور الذي أضفته على العمل الذي أنجز . وللمثيل على ذلك فان الجماعة الإسلامية الهندية قبلت (على مضض) إدخال السير سيّد للتعليم الانكليزي . ولكنها أصرت على ان درس الإسلام (٥١) في كلية سير سيّد لا يتم باللغة الانكليزية ولا يخضع لآراء سير سيد وافكاره . وقد أصغت الجماعة لدعوته الرامية الى اجراء اصلاح اجتماعي حر (٥٢) ، لكنها رفضت محاولته تفسير القرآن تفسيراً حراً (٥٣) . أما دعوة محمد عبده المخلصة المثيرة لتخليص الإسلام من أصفاد التقليد ، فقد أدّت إلى خطوات فردية مرموقة في عالم الفكر . بيد أنه كان لها تأثير أشد في (السلفية) او حركة (المنار) التي قبلت راضية بالتأثير الوهابي ، حيث أدّت الى انعاش نشاط الأصوليين .

والواقع ان المرء يستطيع ان يزيد في تعميم هذه الأمور . ان التحررية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وبصورة رئيسية قبل الحرب العالمية الأولى ، انما كانت في الحالة التي لا تتعلق بالإسلام ، تميل إلى الضعف واللاخلق والحمود . وأما في الحالة التي كان لها علاقة بالإسلام ، والتي تشربتها الجماعة وانتفعت بها ، فقد كانت تميل الى أن تصبح ثانوية بالنسبة للأهداف الإسلامية . والواقع ان تكييف التحررية للإسلام كان أقل بكثير من تكييف الإسلام لها . وقد خدمت الحركة ، وخاصة في نزعتها الرامية الى احياء الثقافة القديمة ، في تقوية هذا الاهتمام الكبير بهذا العالم في النظرة الإسلامية . وساعدت في تركيز الالهام الديني على البراميج الدنيوية — كالحركات القومية التي هي عنوان بحثنا القادم . ولكن في عملية التبعية هذه نجد انها تكيفت لا بل تحولت . أما العقل الذي اصر المفكرون الاحرار على اللجوء اليه ، فقد استخدم في الدفاع عن الدين . وتحولت الحرية التي كان مضغوطاً عليها ، والتي أخذوا بتمجيدها وتعظيمها ، إلى تنشيط التصميم الذاتي في المجتمع دون نظام او ترتيب . وبكلمة مختصرة نقول ان الناحية العقلية في التحررية قد تبلورت في الانتاج الفكري

الاعتذاري ، كما تحولت الناحية العملية الى قوى حيوية ديناميكية .
فالحركات الوطنية والانتاج الفكري الاعتذاري والقوى المحركة الدافعة
هي ، كما قلنا ، الاتجاهات الجديدة الشهيرة الثلاثة للأسلام الحديث ، وسنعالج
هذه الاتجاهات الثلاثة بعد قليل . والآن ، وقبل ان ننهي الحديث
عن انحطاط التحررية ، يجب علينا ان نشير الى عامل كبير نهائي :
الغرب . فقد قلنا ان نهوض اوروبا ، مع حركة الغرب التحررية ،
إنما كان في نهاية القرن التاسع عشر وواضح الأهمية والأثر في ظهور التحررية
الاسلامية . وفي انحطاط هذه الحركة الثانية المتأخر ليس من الصعب ان نتبين
النفوذ الغربي كذلك .

فمن ناحية نرى انه كان في الغرب نفسه بعد الحرب العالمية الاولى ضعف
كبير في التقاليد التحررية . أما أسباب ذلك فدقيقة ومعقدة ، ولا نستطيع ان
نتطرق اليها هنا . بيد ان من الجدير بالملاحظة ان الكثيرين في شتى أنحاء العالم
قد رأوا ان التحررية قد برهنت على أنها أعجز في الأزمات الشديدة من ان
تكبح عواطف الناس او تتحمل أعباء كربهم وغمهم .

ومن ناحية ثانية كان هنالك ، كذلك ، انحطاط واضح في هيبة الغرب على
العموم . فقد تحدى اليابانيون التفوق الغربي في انتصارهم على روسيا الامبراطورية
عام ١٩٠٥ . أما سلطة اوروبا المعنوية فقد أنزلت بها ضربة خطيرة خلال الحرب
العالمية الأولى ، وما لبثت ان تصدعت تلك السلطة في الحرب العالمية الثانية (٥٤)
وكان هنالك ، بطبيعة الحال ، كثير من الخطأ في تفسير الأمور وكثير من سوء
عرضها ، أضف الى ذلك ان الحضارات الاخرى لم تكن أكثر نجاحاً في فهم
القيم الحقيقية او الدوافع الداخلية للغرب ، من الغرب في فهمه للقيم الحقيقية لتلك
الحضارات ودوافعها الداخلية . ومهما كان الأمر ، فان القليلين من الغربيين
هم الذين يلمحون ما لثقافتهم من احترام ضئيل في الشرق اليوم .

والواقع ، اننا بلغنا الموقف الذي تعتبر فيه صلة الغرب بالتحررية — او
بأي اتجاه منها — هي نفسها حجة عليه : فقد قووم الغرب من أجل تسلطه

الاقتصادي والسياسي وبسبب خطره المكشوف للمجتمع الاسلامي ، وهو خطر اساسه القوة ، وغيره من المجتمعات الشرقية . أما الميزة الذاتية لنوع حياته ، وخاصة تحرريته ، فقد كانت موضع اعجاب كبير وتقدير . وكان هنالك اعتقاد عام ان التحررية في تناقض مع الاستعمار الغربي ، كما أنه كان حليفاً وصديقاً للشعوب الشرقية ، والشعوب الخاضعة للحكم الغربي . أما اليوم فقد تغير ذلك تغيراً كبيراً . ان الغرب في الوقت الحاضر ليس مخيفاً فحسب ، وانما هو مكروه أيضاً . والنفور ليس من أسلحته فقط ، وإنما من روحه كذلك . وقد أثار هذا الشعور وهيجته انتقال الزعامة الغربية من أناس الى آخرين . بعد الحرب العالمية الثانية . ففي القوة والتعاضد والحشونة بدت أميركا للكثيرين من الشرقيين أنها شالت بالأخطار والنقص ، وقللت من منزلة الفضائل التي عرفها التقليد الاوروبي .

وإذا كان المظهر السائد اليوم في شؤون الكرة الأرضية هو قضية التوسع الشيوعي فان حركة مناهضة الغرب العميقة المبررة المتزايدة في معظم أنحاء العالم ستكون في الغد منافساً بعيد الأثر .

ثالثاً ، كان هنالك خيبة أمل في العلاقات الخاصة بين الإسلام والتحررية الغربية نفسها . وقد رأينا ان الكثيرين من المسلمين أخذوا بحركة التحرر الفكري بروح من الأمل او الاعتقاد بان الغرب ، أو العقل ، او حركة التحرر الفكري الغربية ، ستبرهن على مساعدتها في المسعى الرئيسي الرامي الى اعادة بناء المجتمع الاسلامي ، وفي تنسيق التاريخ الاسلامي ، مرة ثانية ، ووضعه على طريق التحقيق والانجاز . لقد كانت هذه امالاً خادعة . ففي العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، كان احرار الفكر المسلمين ، على قلتهم في مجتمعاتهم ، يرون أن التعاون مع احرار الفكر (الأكثر تفاؤلاً) في اوروبا ، يمكن ان يؤدي سريعاً الى خلق عالم جديد جري . ان هذا التعاون او العون لا يبدو أنه على وشك الظهور . ثم ان تقدم حركة التحرر الفكري في ديار الإسلام لم يبد أنها انعكست في تحقيق ما قدمت من وعود للعالم الخارجي ، وخاصة للإسلام

في هذه الحالة .

وكان الغرب يبدو كأنه ، باستثناء أفراد قلائل ، يواصل وقفة غير المكترث ، او حتى وقفة المناهض للشعوب الإسلامية ، او لشخصيتهم الجماعية على الأقل . أما من الناحية السياسية فقد كان الغرب مصمماً على المحافظة على السيطرة الاستعمارية ، وأما من الناحية الاقتصادية فقد بقي ضغطه ثقيلاً شديداً . الوطأة (٥٥) . وكذلك استمر اعجابه بنفسه من الناحية الثقافية . وفي الوقت الذي راح فيه بعض العلماء والشارحين يسعون على مهل ، وبكد شديد ، جاهدين في سبيل ادراك أدق للتراث الإسلامي وشرح أكثر تقديرأ له فانهم لم يستطيعوا ان يجاروا الاحتكاك المتزايد . كما وان ما اكتشفه المسلمون في الغرب إنما كان في معظمه اكتشافاً مريراً للنفور الروحي الغربي من الإسلام . ولقد كان الشعور المريع بهذا النفور جاداً مرهفاً في العالم العربي . وقد تجلّى أخيراً بكرهم للصهيونية . وعلى العموم أصبح حتى المسلمون المصطبغون بالصبغة الغربية يعتقدون ، تدريجياً ، بأن أي بناء جديد لمجتمعهم الإسلامي ، إنما يجب ان يقوموا به أنفسهم ، دون مساعدة ، لا بل ضد ضغط المسيحية .

ويستشف من هذا نزعة تنظر الى التحررية كقوة يمكن ان تكون عوناً للمسلمين أكثر من كونها موقفاً قد يساعدون أنفسهم بوساطته . ولعلّ الاول احق بأن يسبق . وعلى كل حال فان ذلك الاعتقاد لم يؤد الى كتبه فقط عدم المبالاة السائدة في الحركة التحررية نحو الاسلام . فحيثما كان الطلب واضحاً ، تزايد الشعور في العالم الإسلامي بأن القليل الذي قدّم إنما كان ذا قيمة حقيقية قليلة في مجال ايقاف التفتت او النخر الذي يهدد المجتمع الإسلامي بصورة متزايدة . وكان قادة الغرب العلمانيون يزعمون (وهم لا يزالون يؤكّدون زعمهم) ان احرار الفكر المسلمين يجب ان يكونوا علمانيين ويقللون من اهمية العنصر الإسلامي في مجتمعهم . أما أصحاب التحرر الفكري من الدينين الغربيين ، حتى ولو لم يكونوا مسيحيين تماماً ، يرون ان المسلمين يجب ان يكونوا فردين بحيث يقللون من شأن العنصر الاجتماعي في دينهم (٥٦)

(أكثر المبشرين يميلون بعد الى مثل هذا الرأي . فالتحررية المسيحية لم تصل بعد إلى حد ادراك قيمة دينية في خدمة الإسلام مثل هذه القيمة) والتحررية الغربية لا يبدو أنها تتجه بنفسها إلى الإسلام بطريقة يمكن ان تساهم في حل القضية الحديثة الأساسية للإسلام .

وثمة شيء مماثل ينطبق على الاستشراق ، او بمعنى آخر تطبيق العقل على حقائق او مدلولات الإسلام . وقد أدرك بعضهم ان هنالك ديناً كبيراً تدين به المعرفة الإسلامية الى المعرفة الغربية في هذا الحقل كما ان الكثيرين وجدوا أن بعضاً مختاراً من نتائجها ينفعهم في اهداف انتاجهم الفكري ، وخاصة في تمجيد الماضي الإسلامي . وقد حظي بعض الكتب في هذا الميدان بتقدير عميق . ولكن أعمال أصحاب الدراسات الإسلامية من الغربيين ، التي لم تكن دائماً بناءة وتدعو الى الاحترام ، قد ظهرت للكثيرين من المسلمين انها في اتجاهها الرئيسي معطمة للإسلام ، وانها تهجم وخطر يهدد الدين (٥٧) .

واخيراً بقيت حقيقة أساسية ، وهي اللامبالاة الظاهرة في البلدان الإسلامية ازاء استيراد النظم المتحررة ، من الديمقراطية البرلمانية الى السباحة المختلطة . لا بل ان عمل الانظمة التعليمية « المتحررة » كان عرضة للاتهام الخطير . ويعزو المراقبون الغربيون هذا الاخفاق الى عجز المجتمعات في فهم والتزام المبادئ التي تقوم عليها تلك النظم . وانه لاخفاق لا بد منه في وضع أشكال خارجية موضع العمل دون توفر الاخلاص الداخلي في النفس . ويستدل من ذلك على الحاجة الى حركة تحرر فكري أعمق وأكثر لا أضحل وأقل . غير ان الكثيرين في المجتمعات الإسلامية نفسها قد انتهوا الى نتيجة معاكسة بشعورهم ان هذه الأساليب غير الإسلامية قد جُربت ووُجدت انها غير وافية بالمرام . وليس صعباً على أصحاب المدرسة القائلة بوجوب الرجوع الى الإسلام ان تجادل وتدعم رأيها بأن التاريخ الحديث للمجتمعات الإسلامية قد أظهر عدم جدوى حركة التحرر الفكري وعجزها عن قيادة المسلمين عملياً الى العدالة الاجتماعية او الى الحياة الفاضلة . والذين ينكرون ان الحاجة ماسة الى شيء جديد لحركة التوليد

التي يحتاجها المجتمع الإسلامي ، كما نحتاج لها جميعاً هم قلة سواء أكان هؤلاء شيوعيين أم غربيين ، دينيين أم علمانيين أم متحررين فكرياً الى غير ذلك . ومهما كان التفسير فان الحقيقة العامة هي ان التحررية في الإسلام قد تضاعفت تضاعفاً كبيراً خلال ربع القرن الماضي او نحو ذلك . أما في بعض المناطق فهناك ما يدعو المرء الى القول بأنها قد تلاشت .

على ان للاتجاه العام استثنآت ، او استثنآت ظاهرة . وفي طبيعة هذه كما هي الحال دائماً ، تركيا . ونحن لا نستطيع ان نتبع تاريخياً الحالة التركية الفريدة في الأهمية والنوعية التي لا يمكن تفصيلها هنا ... وكذلك في الهند ، بعد تقسيمها ، نجد شيئاً هاماً يتطور . فالجماعة الإسلامية في الهند قد وجدت نفسها عام ١٩٤٧ مجردة من الخيار بصورة مفاجئة ومدمرة . أعني من الخيار في امور كانت الى وقت قصير قبل ذلك تقبل عليها بحماس . وقد ظهرت مؤخراً بوادر في بعض الفئات تدل على أنها قد تعود ولو بشيء من التردد الى مجرى التحررية أما في اندونيسيه فالظاهر ان لا ظهور التحررية الإسلامية ولا انحطاطها قد ذهب بعيداً كما ذهب في البلاد الإسلامية الأخرى . فالصفة الخاصة هناك هي ان قيم تلك الحركة — وعلى الأخص التسامح ومكانة المرأة كشخص كامل — قيم وطنية ، وعلى التعيين عند أهل جاوا (اي من قبل انتشار الإسلام هناك) . والسؤال الكبير هنا هو هل سيؤدي نهوض الإسلام الحالي في اندونيسيه الى وئام ام الى خصام مع العرف المحلي .

ويأتي مع هذه الأمثال ان قوة الحركة التحررية ومثابرتها وربما فحواها أيضاً انما تعود ، بوضوح ، الى عوامل غير اسلامية ، لم ترتبط بالإسلام ولم تجر اية محاولة لذلك . وقد نعدّل هذا الرأي ونقول انه ربما كان هنالك استثنآت ظاهرية فقط ، وبقي ان يتضح ما اذا كانت تلك المجتمعات ستطور حركة التحرر الفكري كقوة داخل الإسلام . وعلى أي حال نجد ان الحالات الاستثنائية تلك قد أكدت على أشياء أخرى . ويمكننا ان نقول بملء فمنا ان التفسيرات والايضاحات المتحررة في أنحاء العالم الإسلامي قد أدخلت الطريق في

مجال التطور الإسلامي الى أساليب أخرى للبناء الجديد ، ستتصدي لها الآن ، وهي تنقسم الى اقسام رئيسية ثلاثة : الحركات القومية ، وأعمال التأليف الاعتدالي ، والقوى الديناميكية .

القومية

واضح ان الحركات القومية في شتى الأقطار الإسلامية قد أصبحت حركات عنيفة داهمة ، كما ان قسماً كبيراً من طاقة العالم الإسلامي كله قد كرس للنضال الطويل في سبيل درء التسيطر الأجنبي أو زحزحته والقذف به خارجاً . وطبيعي ان هذه الحركات القومية ، هنا وهناك ، انما هي حركات كثيرة التعقيد . وهي تمت بصلة الى الحركات القومية في أوروبا ، اذ ان آراء الغرب ومدارسه الفكرية في هذا المجال قد أثرت تأثيراً عميقاً بالقلّة التي تأثرت بالغرب ، والتي قادت الحركة . كما أنها تمت بصلة الى الحركات الوطنية في سائر آسيه : فمن الواضح ان هناك شيئاً كبيراً مشتركاً بين الحركات القومية الإسلامية ، والحركات القومية في الهند والصين وغيرهما . وهي الى ذلك تمت بصلة الى الحركات القومية في التاريخ الإسلامي القديم . وللتمثيل نقول ان لايران تقليداً قومياً مستمراً يرجع ثقافياً الى أيام الفردوسي ، على الأقل ، في القرن الحادي عشر ، ويعود سياسياً الى أيام الصفويين الذين أقاموا عام ١٥٠٠ دولة تعتبر من اولى دول العالم القومية . وهكذا . ومن الواضح أنه ليس من هدفنا هنا ان نعالج الحركات القومية الإسلامية بأي ضرب من ضروب التحليل التام ، او الايجاز الشافي . سننظر اليها من ناحية واحدة فقط ، وهي علاقتها بالدين الإسلامي . وهذا ، في حد ذاته ، أمر معقد تعقيداً كافياً . وهو ليس معقداً فقط بالمعنى المهم الواضح الذي يبدو فيه ان كل قومية ، او طنية تتميز ، بالطبع ، عن غيرها جغرافياً وتاريخياً واقتصادياً الى غير ذلك ، وانما بالصفات الفردية التي تؤكدها طبيعة كل حركة . فالقومية في اندونيسيه هي اندونيسية ، بصورة لا يستطيع العرب ان يساهموا فيها ، او يفهموها فهماً تاماً . ثم ان دور الإسلام في الحركات

القومية التركية، ودوره في الحركات القومية الايرانية انما هما دوران منفصلان أصلاً وضرورة .

والتعقيد يكمن أيضاً في حقيقة اخرى وهي انه قد تطور انفرادياً وعامة ميل لاستغلال المظهرين الديني والقومي ، وان لم يتضح هذا التطور بعد .

وأول اعتبار أساسي هنا هو النظر الى الحركات القومية من ناحيتها السلبية الداهمة في اندفاعها للقذف بالسيطرة الأجنبية : وهذا الأمر لا يجاري الإسلام في نواحيه العرفية والدينية والاجتماعية الى غير ذلك فحسب ، وإنما يعتبر ، بالإضافة إلى ذلك ، من عمل نهوض الإسلام الحديث جملة وتفصيلاً . فالمحاولات التي قام بها المسلمون الأندونيسيون للتخلص من الهولنديين ، والتي قام بها المسلمون المغاربة والسوريون للتخلص من الفرنسيين ، والتي قام بها المسلمون الهنود للتخلص من البريطانيين ، انما كانت في الحقيقة عنصراً أساسياً أصيلاً في كل محاولات المسلمين ، عموماً ، لتوطيد اقدام الجماعة الإسلامية في العالم المعاصر . ويشابه ذلك ، الأندفاع التركي للقذف باليونان خارج بلادهم (١٩٢٢) او الأندفاع الايراني لاحتباط « مجالات النفوذ » الانكليزية - الروسية (في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، والعقد الخامس من هذا القرن) . وقد كان هذان الأندفاعان أيضاً خطوة مباشرة في انعاش الإسلام الديني من جديد .

وليس صحيحاً قط القول بأن العنصر الإسلامي الديني هو العنصر الوحيد في هذه الحركات . فمن الواضح ان هنالك عناصر اخرى من الاقتصاديات حتى اللغة وأكثر . وليس صحيحاً أيضاً الادعاء بأن النعمة الإسلامية كانت غائبة عن المجال او متنافرة معه او غير مطابقة له .

فالعامل على رد الاعتبار للتاريخ الإسلامي ، وانتشاله من الوهدة التي انحدر إليها اقتضى حتماً القيام بوضع حد لخضوع المجتمع الاسلامي لسلطة الكافرين على انه حاجة ملحة حادة . وعلى العموم ، فان اولئك الذين رغبوا في ان يروا الإسلام مسعى أو « تاريخاً قائماً » من جديد ، قد ابدوا المحاولات العديدة لتحرير

شعوبه تأييداً طبيعياً مؤكداً. وقيادة مثل هذه الحركات ، وخاصة في مراحلها الأولى ، كان للشخصيات الدينية الكبيرة في بعض الحالات المقام الأول والقول الفصل . وقد كنا أشرنا الى اثاره جمال الدين الأفغاني للحركات القومية المحلية . ومن الأمثال الأخرى محمد عبده في مصر (٥٨) ، والديوبنديون وأبو الكلام آزاد في الهند (٥٩) ، وأحمد دنخلان في اندونيسيه (٦٠) .

وكذلك نرى انه كلما كانت القوة الدافعة في الحركات القومية دينية ، كلما زاد نفاذ الحركة الى الجماهير . وحتى حين كانت القيادة والشكل والآراء في الحركة القومية على طراز غربي ، قد يكون كثيراً او قليلاً ، فان الاتباع والمادة والانفعالات انما كانت اسلامية بصورة واضحة . (وكثيراً ما كان القادة المتأثرون بالحياة الغربية يدهشون لاكتشافهم مدى اطلاقهم للفورات الإسلامية)؛ ففي مجال مناهضة الأجانب لم يكن هنالك اختلاف بين الطرازين من القادة . بل كانوا على العكس ذوي عون متبادل يقدم كل للآخر العنصر المهم ، بل الجوهرى في نجاحه . وكما قلنا من قبل ، هذه هي الحقيقة الأساسية فيما يتعلق بالحركات القومية في العالم الإسلامي الحديث .

ومع ذلك فهناك مسلمون (٦١) وغربيون قد اقتصروا بأن ليس ، بالأصل ، الا القليل من الروابط بين الإسلام والقومية كفكرتين اساسيتين ، وهم يعنون القومية في وجهها الايجابي لا السلبي ، بصفتها ولاء بناء لاحدى الجماعات القومية . ذلك شيء آخر ، فمن الصحيح ان القومية في هذا الشكل قد تظهر أقل ذوباناً في الإسلام من الناحية النظرية . وصحيح أيضاً من الناحية العملية ان هذا الشكل من القومية قد كان قليل الظهور جداً في العالم الإسلامي .

ومن المهم ان نميز بين أمرين : ان تقاوم الأجانب ، وان تعمل ضد سيطرتهم ، حتى وان تكرههم وتزدرهم شيء ، وان تحترم جميع أفراد الأمة ، وتتصور رفاهيتها ، وتولد اخلاصاً وولاء يؤديان فعلاً الى هذه الرفاهية ، وتعمل بصورة بناءة لتحقيق هذه الرفاهية شيء آخر . ثم أن ترى ضد ماذا يحارب الانسان او يجب ان يحارب ، أسهل من ان تتصور ما الذي يحاربه او يجب ان

يحارب في سبيله . والمقاومة ، كذلك بالنسبة للدين ، أسهل من البناء . فكانت المقاومة في بعض الأحيان لا تقدر سلبيتها حق قدرها ، حتى أصبحت اليوم هي الحركات القومية هنا وهناك في العالم الإسلامي . وهنا تُستثنى تركيا ، كما استُثِنَت دائماً . فالأتراك هم الشعب المسلم الوحيد في العصور الحديثة ، الذي خلق فكرة ايجابية لما يريد ، وولاء فعلاً يعمل نحو تحقيقها . أما الشعوب المسلمة الأخرى ، فكانت البرامج القومية بالنسبة لها حتى الآن ، اما سلبية محضة تهدف الى التخلص من شيء معين ، أو أنها ثبت عجزها عن تخصيص ما يكفي لانجازها . وقد ولدت الحركة القومية في الهند ، شأن القومية التركية ، طموحاً ايجابياً ، وهو أن تصبح دولة علمانية مرفهة . ولكن المسلمين آثروا الانسحاب منها ، والذين لم يستطيعوا في النهاية ان يفعلوا ذلك ، فانهم تجنبوا تحديد علاقتهم او علاقة دينهم بهذا الموضوع . ومن الأمثال على هذه الحركات الباكستان وسوريا ، والى حد معين اندونيسيه ، حيث تعرضت هذه البلدان بعد ان نجحت حديثاً في اطاحتها بالحكم الخارجي ، اثر نضال مستمر طويل ، الى قلق واسع خطير فيما يجب ان تكون عليه الخطوة التالية . وكان هنالك عجز مرتبك مبلبل في اظهار ذلك الانخلاص البناء الذي تحتاج اليه الأمة على نطاق واسع ، كي تنجو من أزمة عميقة ، وتبني لنفسها حياة نشيطة فعالة في العالم الحديث . وتعتبر ايران ومصر مثلين آخرين على الأقطار الإسلامية التي لم تر القومية فيها ، مع سnoch فرص أطول لايجاد البرنامج الايجابي وتعهده باخلاص ، بدلاً من أن تستخدم القوة والعنف ، مرة أخرى ، على النطاق السليبي المقاوم للأجانب . أما فيما اذا كان حكم الرئيس عبد الناصر العسكري سينجح حيث أخفق الوفد فذلك أمر ستكشف عنه الأيام .

وإننا لنأمل ذلك صادقين ، كما نود ، بل في الواقع يجب ان نأمل أيضاً ، في ان أقطاراً أخرى ستكتشف سريعاً محتوى ايجابياً لوجودها القومي او تخلفه (٦٢) وهمنا الآن هو ، ببساطة ، التوكيد على أن العلاقة بين هذه القومية الإيجابية .

* نشر الكتاب المأخوذ هذا الفصل عنه في سنة ١٩٥٧ .

والإسلام قد ظلت مسألة نظرية محضه ، حيث ان قبول المسلمين بها قد استمر على بقائه قبولاً ضئيلاً . ويبدو ان ذلك صحيح في الظاهر على الأقل ، اذ ان بعض الكتاب قد تعجلوا جداً في ادعائهم او استنتاجهم ان القومية ذات الطراز الغربي في معناها الايجابي يمكن ان تقتبس او كانت قد اقتبست بسهولة في العالم العربي بصورة فعالة . فالظاهر أنهم بالغوا في تقدير استعداد هذا العالم ، بما فيه من تقاليد ، وولاء للقيم الإسلامية ، وانفعالات مختلفة ، لضم هذه الظاهرة الأجنبية . أما القومية السلبية فلا بأس : أنها الرغبة والتصميم على ان يكون الانسان غير تابع الا لنفسه . ولكن أن تتحرر جماعته ، ويكون النظام فيها ان ينهض باكراً في الصباح ، وان يعمل ساعات طويلة ، وان يرفض الرشوة ، وان تكون له حوافز للحلالم ، وطاقة لتحقيق احلامه ، كل ذلك في سبيل رفاهية الأمة ، ومكافأة لها ، فأمور لم تكن جد واضحة . وفي الماضي لم تعرف هذه الشعوب هذا الطراز من النظام والالهام والطاقة الا في ظل الإسلام .

وثمة نقطة ثالثة أساسية في هذا الصدد وهي أنه أينما اقتبست القومية في العالم الإسلامي ، وفي اي شكل كان فان «الأمة» المعنية انما كانت جماعة مسلمة . فليس من شعب مسلم ولد شعوراً قومياً يحمل الولاء للمجتمع ، او يوليه الاهتمام ، وكان في شعوره هذا متخبطاً حدود الإسلام (٦٣) .

كانت التجربة الواضحة في الهند . فالقومية الهندية — من هندوس ومسلمين وسيخ — التي كرس بعض المسلمين أنفسهم لها في حماس قد انهارت سريعاً وتمزقت من ناحية عامة ، فيما يتعلق بالجماعة المسلمة . والواقع ان هذه الجماعة قد انقلبت على تلك القومية بعنف مخيف . وطبيعي انه كان هنالك ، كما هو الحال دائماً ، أسباب اخرى لذلك الانهيار : اقتصادية وسياسية وهندوسية الى غير ذلك (٦٤) . على ان الحقيقة الأساسية هنا ، هي ان تلك الأسباب الأخرى هي التي سادت . ان قومية غير اسلامية ، لا يمكن ، بالنسبة للمسلمين ، ان تقف ضدهم . وهكذا نرى ان الرجاء بأن تكون جماعة المسلمين مخلصه لمجتمع غير مجتمعه الديني قد أخفق .

وتختلف جماعات المسلمين ، في اماكن اخرى ، بالدرجة التي يتضح معها الدور الاسلامي المشترك مع القومية . ولا تختلف في الحقيقة الراهنة وهي أن قوميات هذه الجماعات في كل مكان إنما هي اندفاعات حماسية للأمم الإسلامية . وهنا تقدم لنا اندونيسيه أوضح مثال للحركات القومية والإسلامية وهي تعمل لا جنباً إلى جنب فحسب ، وإنما متشابكة بعضها ببعض الآخر في فترة النضال ضد الأجانب ولكنها انفصلت بعد الحصول على الاستقلال . وانقسمت الجماعات الإسلامية أيضاً إلى قسمين آخرين ، قسم يهدف إلى إنشاء الدولة الإسلامية ، وقسم قوميته مسلمة بصورة واضحة ، إلا أنها مسلمة بالمحتوى لا بالشكل . وقد يكون تبسيطاً مبالغاً فيه أن نتعرف على هذه الاتجاهات الكبرى لمجرد ذكرنا لأحزاب ثلاثة كبرى هي الحزب القومي ، وحزب نهضة العلماء ، وحزب مسهومي . أما وجود هذه الأحزاب الثلاثة فيأتي ضوءاً على التطور نفسه أكثر من ايضاحه للشيء الذي يتطور هناك . والواقع أن معظم القوميين هناك ، شأنهم في الأماكن الأخرى ، مسلمون ، والعكس بالعكس . أن معظم المسلمين مسلمون اجتماعياً وسياسياً . فمع التشعبات الإسلامية ، وبين جماعات المسلمين والقوميين ، يقوم اختلاف لا خصام — ويرى كثرة الأندونيسيين أنه خلاف يمكن أن يسوى أكثر منه خصاماً يؤدي إلى قتال . أما حقيقة كون الأحزاب عملت ضد بعضها البعض في الانتخابات الأولى (عام ١٩٥٥) ، ومع بعضها البعض في الحكومة الأولى (عام ١٩٥٦) فهي حقيقة هامة جداً .

وتقوم في أقطار أخرى الاختلافات من غير نوع واحد تتباين درجة ولكنها تتشابه مادة . فالقومية الإيرانية طائفية شيعية بصورة واضحة ، وفي القومية العربية عنصر هام وهو التطابق بين العروبة والإسلام ، وهكذا دواليك . أن القومية في كل مكان هي ، بالنسبة للمسلمين ، قومية إسلامية . ففي اندونيسيه ، وكذلك في طول العالم الإسلامي وعرضه ، يمكن أن ترتب الجماعات في سلسلة وفق درجة من الشكلية والعاطفة تدرك بهما هذه العلاقة وتؤكد . أن الجماعة في أوضح مظهرها ، ليست مسلمة في تركيبها وحسب ، وإنما تنتهي دوماً إلى

ان تكون اسلامية في الشكل أيضاً ، او على الأقل بالاسم : فالأمة تعرف بافرادها المسلمين كما تعرف بانها هي ذاتها جماعة دينية . وهذه هي الحالة في جمهورية باكستان . حتى أنه عندما لا تكون الأمة جماعة تمثل الدين ، فانها تبقى وطن المؤمنين . ولا يشتكى في هذه الحالة حتى تركيا . انها تقف في الطرف الآخر غير أنها لا تخرج عن السلسلة .

ان القومية التركية علمانية بصورة واضحة ، ومع ذلك فانها لا تشمل الا الجماعة المسلمة ، فالمسيحيون ، أو اليهود القلائل في البلاد لا يعتبرون أتراكاً . والولاء للجماعة ، انما لا يزال ولاء للجماعة الاسلامية الشاملة ، كما كان دائماً وفي غيرها من الأماكن . وقد اتضح بسبب الأحداث التي وقعت عام ١٩٥٥ حقيقة واقعة وهي ان الأتراك أيضاً يمكن ان ينكروا العناصر غير الاسلامية انكاراً فيه شيء من المرارة (٦٥) .

صحيح ان الحزب القومي في اندونيسيه ، شأن وطنية حزب اللواء المصري وأشكاله ، قد انطوى على ما يشمل المسيحيين ، كما ان خطب العديدين من الزعماء السياسيين قد أقرت بدور الأقليات . لكن ذلك ضرب من القومية قد تضاعف في كل مكان ان لم يكن قد أخفق . فالمسلمون في العالم الاسلامي (وقد تُستثنى اندونيسيه ؟) لم يشعروا بأن الفرد غير المسلم في امتهم انما هو « واحد منا » ، كما ان الاقليات في كل مكان لم تشعر أنها مقبولة .

والواقع انه يوجد في كثير من الحالات فرع كبير . وعدد كبير جداً من المسلمين لا يعون أصلاً ، مخاوف الأقليات غير الاسلامية التي تعيش فيما بينهم . والكثيرون لا يرون في الأمر مشكلة قط : فالأمر عندهم بسيط ذلك انه لم يخطر لهم ان غير المسلمين ينتظرون ان ينضموا الى الجماعة معهم (٦٦) . وثمة آخرون يقنعون أنفسهم واثقين هادئين وان لم يقنعوا الأقليات « بأن الاسلام يعامل الأقليات معاملة حسنة » (٦٧) . وعلى كل ليس هنالك من جماعة اسلامية تتجاوز المجتمع الاسلامي الى مجتمع قومي ، او تستبدل الاسلام بالقومية . وقد يقرب الأتراك ، بالظاهر ، من القيام بذلك ، ومع ذلك فان حالتهم المتطرفة هذه

توضح هذا الرأي أكثر مما تناقضه ، ذلك بأنهم في تخليهم عن قسم كبير من ولائهم الإسلامي في سبيل ولائهم التركي ، لم يستعوضوا عن الإسلام بتجمع جديد . بل إنهم أخذوا « بجزء » بدل « كل » — وهو ما كاد يفعله ، ولو بوضوح أقل ، الباكستانيون والعرب والأيروانيون والأندونيسيون .

والاعتبار الرابع المتعلق بالقوميات الإسلامية هو علاقتها بالوحدة الإسلامية . ان شعور المسلم بمجتمعه الكلي معروف ومشهور . وقد أشرنا من قبل الى الأساس الديني العميق الذي يقوم عليه ذلك الشعور ، وكيف ان الفكر الإسلامية المجردة الرئيسية تعطي الميزة الروحية للجماعة ، وتقوي الميول الانسانية للتأكيد على المجتمع المغلق وانطباق شخصيته مع المجتمع الديني (٦٨) . وهنالك نظرة مخالفة لهذه النظرة أشرنا اليها سابقاً ، وهي عدم وجود الشعور القائل بفكرة « واحد منا » بين المسلمين ، ذلك الشعور الذي يقبل بالخارجين عن الدين فيشملهم كما يشمل الجميع . هذه النظرة الثانية لها من ناحيتها الايجابية تعبيران : الأول اعطاء المزيد من القوة والشدة الى اي تجمع اسلامي ، وقد كان ذلك فعالاً بصورة مدهشة في خلق الباكستان ، والثاني حمل المسلمين على ان يطمحوا الى التجمع الإسلامي لكل المسلمين . ومن شأن الأول ان يقوي كل قومية اسلامية ، والثاني ان يقوي الوحدة الإسلامية .

والتعبيران مختلفان . لكنهما في الجوهر غير متضاربين وبأماكنهما احياناً ان يحل الواحد منهما عملياً محل الآخر وذلك عندما يجد المسلم او جماعة من المسلمين انه يجب الاختيار بين الولاء لقسم معين من اقسام العالم الإسلامي أو الولاء للعالم الإسلامي كله . انهما يستطيعان أيضاً ان يعارض الواحد منهما الآخر مؤقتاً ، إذا كانت مصالح الجزء ، او مصالحه الظاهرية ، تتعارض مع مصالح الكل . انهما يستطيعان ، او يبدو انه باستطاعتهم ، ان يكون الواحد منهما مكملًا للآخر ، أو ان يكونا طوراً في عملية واحدة كبيرة ، او مظهرين لكل واحد : اذ أن تجديد نشاط الإسلام في أنحاء العالم قد يبدو شيئاً يمكن تحقيقه عملياً في اقسام صغيرة يسهل الاشراف عليها . فالعمل الرئيسي ، او العمل الأول الذي تستطيع

ان تفعله اندونيسيه ، في سبيل نهضة المجتمع الاسلامي الدنيويه على ما يفهمونه
هناك ، هو تقوية المجتمع في اندونيسية ، اي تقوية اندونيسية . وكذلك يمكن
للمسلمين الآخرين ان يساعدوا اندونيسية في هذا الموضوع واقعياً حيث نجحوا
هم قبلاً في انعاش مجتمعاتهم نفسها وتقويتها . وقليل هم المسلمون ، هنا وهناك ،
الذين لا يقبلون بالرأي الحديث القائم على أن رد اعتبار الإسلام في جميع أنحاء
العالم انما يتم ويجب ان يتم مجزأً محلياً . ثم ان حلم الوحدة الإسلامية اليوم ، انما
هو في جوهره تصور كل امة او جماعة اسلامية - العالم العربي وتركيا ويران
وباكستان الى غير ذلك - انها تنتعش ثانية على انفراد ، وتدب فيها الحياة ،
وتزدهر ، وتقوى . ومثل هذا الحلم لا يضيف الى قومية كل منطقة الا الأمل
- او الافتراض المسبق - على انها ستتحّد جميعها في تبادل نفعي ودي
مشترك (٧٠) .

ان اوروبه ، التي تتألف من قوميات عديدة عملت على تمزيق وحدة المسيحية
التي كانت سائدة في وقت ما ، قد تكون اليوم في سبيل السمو بتلك القوميات
الى لون جديد من الولاء الأكبر ، وذلك لما تشعر به من ضغط التهديد الروسي
الخارجي ، ومن وعي آسيه وأفريقيه المتنامي (وربما أميركا ؟) ومن ناحية
مماثلة يمكن للعالم الإسلامي ان يسمو بحيوية دولية متعددة الى اخوة دولية عليا ،
لا ان يكفر بها . هذا هو الحلم - على الأقل .

ان الوحدة الإسلامية لا تزال أصلاً كما كانت دوماً ، شعوراً بالتماسك
والاتحاد . انها ليست اتحاداً بالذات ، او تعبيراً نظرياً او عملياً له . ان وحدة
العالم الإسلامي هي وحدة عاطفة . أما المحاولات التي جرت لتحويلها الى شكل
ملموس ، ولايضاح الوحدة على صعيد سياسي او غير سياسي ، فقد تحطمت
في التاريخ الحديث ، وما قبله على صخور الواقع الحرون . ولقد أكد جمال
الدين الأفغاني امر الوحدة مرة اخرى ، غير ان التعبير السياسي الذي صيغ لها
في خطط عبد الحميد العثمانية كان ، على أقل ما يقال فيه ، امراً منكود الطالع ،
وكان الاخفاق شديداً . هذا ، وقد برهنت حركة الخلافة في الهند على أنها

رومانطيقية الى درجة خطيرة . ومع ذلك كله فالشعور مستمر ، الا في تركيه .
ومع ان هذا الشعور في حالة ركود الا أنه شعور قوي (٧١) .

وجدير بالملاحظة ان مثالية الأخوة الإسلامية الكاملة ، التي تضم جميع المؤمنين في حشد اجتماعي متحد ، انما كانت منذ البدء حلماً جذاباً الا أنه لم يتحقق . وكانت هذه المثالية متأصلة في الوعي الديني للأسلام الديني ، وبقيت محافظة على قوتها ، ولكنها كانت اول مثالية اسلامية كبرى يمزقها التاريخ بالفعل . لقد انفصمت وحدة الجماعة في خلال سنوات من وفاة الرسول واحتربت الأحزاب الإسلامية فيما بينها . وقد هزّت هذه الحقيقة وعي المسلمين الديني ، والجرح الذي انفتح في معركة الجمل (سنة ٣٦ للهجرة) لم يلتئم حتى اليوم . والحقيقة التي لا تنكر هي ان التماسك الديني قد انكره تصرف المؤمنين المتوالي ، والمشكلة العقلية المنبثقة من هذه الحقيقة أدت الى ظهور علم الكلام (٧٢) . وما تلا ذلك من تاريخ طويل لم يقدم لهذا الانفصام علاجاً ، بل انه أحكمه وشعبه . وقد مرت في العصور الكلاسيكية فترة قصيرة نظر اليها فيما بعد على أنها شيء يقترب من المثالية عملياً دون ان يكون بعيداً جداً عن المعقول ، لكن هذا الأمر ما لبث ان تمزّق أيضاً . ان المجتمع الإسلامي ، خلال معظم عصوره كان منقسماً ، في الواقع ، الى أقسام . ومع ذلك فالمثالية بقيت واحتفظت بجاذبيتها الحارة حتى اليوم .

لقد تخلّى الأتراك في أيامنا عن الناحية العاطفية في الموضوع لأنه يتبين أنها وهمية : شعور لا يستطيعون ان يعملوا بموجبه ، والواقع أنه تعارض مع واجبهم العملي في جعل جزئهم من المجتمع الإسلامي جزءاً قوياً .

وليست مشكلة الوحدة الإسلامية ، بالنسبة للمسلمين ، في أنها تتعارض مع القومية . فهي كشعور لا تتعارض عملياً مع الشعور بالقومية ، كما رأينا . ثم ان الولاءين يمكن ان يعزز الواحد منهما الآخر . ان الذي تتعارض معه هو الواقع الملموس . فهي مثل آخر على التباعد بين النظري والعملي في الإسلام الجديد . وعلى كل حال ، فهي ليست المشكلة التي نالت الكثير من الاهتمام ، الا

اهتمام الأتراك الذين رفضوها بدلاً من ان يحلّوها . وقد هزّ رفضهم العالم الإسلامي ذلك بان الرفض الواضح لنظرية الوحدة والشعور نحوها ، كان أعنف بكثير من الرفض الواقعي العملي في كثير من الحالات ، كالثورة العربية السابقة على العثمانيين ، وكالاحتكاك الافغاني - الباكستاني الحالي الى غير ذلك . أما المسلمون الآخرون ، الذين لا يميلون الى قبول القرار التركي او الى استصوابه ، لم يعنوا بالمسائل التي اثارها عناية جدية ، ولم يحاولوا وضع نظرية تفي الوقائع حقها ولكنها تجعل للعاطفة حقاً أكبر .

وانه لمثال آخر على جرأة الأتراك لاستعدادهم ان يعدّلوا حتى من اعتقاداتهم ومشاعرهم المتعلقة بالاسلام المؤلف في تكيفهم الصارم مع حقائق التاريخ الحديث ، وفي تمسكهم العملي بالواجب الذي يجعل من مجتمعهم مجتمعاً قوياً . أما صدقهم في تصرفهم فابعد بكثير مما أدرك المسلمون الآخرون ، مع أنه قد يكون حلم اولئك الآخرين باخوة اوسع ، بكل ما فيها من خيال ، أبعد بكثير أيضاً مما أدرك الأتراك . ان القضية بينهما لم تتبلور بعد فكيف بوضع الحل . ومن المؤسف انه لم يقم اي بحث ديني بين الأتراك وغيرهم من المسلمين منذ ان تباعدا .

إن هذه الحقيقة في حد ذاتها ، ومسألة اتجاهات الاسلام الجديدة بكاملها عند الأتراك ، تثير اسئلة دينية وغير دينية فيما يختص بالوحدة الإسلامية ، لم تواجه حتى اليوم .

وهنا نجمل فنقول ان العالم الإسلامي الحديث قد قبل واستصوب بحماس وجهات النظر القومية التي تناسب او تسهم في رد الاعتبار التاريخي للمجتمع الإسلامي ، وتلائم فروض الاسلام الأساسية . أما تلك الوجهات التي تتعارض مع رد الاعتبار ذاك أو تصرف النظر عن واجبه العملي . فان العالم الإسلامي الحديث لم يقبل بها الا بصورة يسيرة ، ولم يقبل بها بالمرّة . وباستثناء الأتراك الى درجة محدودة ، فان العالم الإسلامي لم يقبل بوجهات النظر التي تتعارض مع الولاء التقليدي للقيم الإسلامية .

التأليف الاعتذاري

والنقطة التالية التي سنبحثها هي أعمال التأليف ، او الإنتاج الفكري الاعتذاري ، أو المبررات ، ويغني بذلك كله المحاولات التي تبرهن للكاتب او لغيره ان الاسلام راسخ متين . وتقدير هذا الأمر شيء اساسي في فهم الايضاحات الاسلامية الحديثة ، ذلك بأن قدراً غامراً من التفكير الديني الاسلامي الحالي ، انما يدخل تحت هذا العنوان . ثم ان معظم الكتب والمحاضرات في الدين ، والتي ينطوي أصحابها تحت هذا الموضوع اليوم ، تعتبر كتباً ومحاضرات اعتذارية .

إنها تحاول أن تمدح أكثر من أن تفهم وتشدد العزائم أكثر من أن تشرح . وهذه الحقيقة في تشعبها الواسع ذات مكانة اساسية في عدم التفاهم بين الغرب والمسلمين ، وكذلك في التطور الداخلي (او انعدامه) للتفكير الاسلامي الحديث . والظاهر ان لا المسلمين أنفسهم ولا مراقبي العالم الاسلامي من الغربيين قد فهموا الوضع كل الفهم . فالعديد العديد من المسلمين يعتبرون تلك المبررات مجرد أمر مسلم به ، ولا يدركون ما يمكن ان يستبدل بها بله الحاجة الى هذا البديل . والعديد العديد من الغربيين يعتبرون التحليل العقلي مجرد أمر مسلم به ولا يفهمون المبررات ، بله حاجة المسلمين الى هذه المبررات . وتجدر الكثير من الأدب الاعتذاري موجهاً ، من حيث الشكل على الأقل ، إلى الغرب ، كما يبدو الكثير منه ، في ظاهره على الأقل ، انه يعالج علاقة الاسلام بالقضايا العصرية . لكن الصفة الاعتذارية بالذات لذلك النتاج هي ما يحول دون تفهم الغربي للاسلام الحديث ، وخطر من ذلك انه يقف سداً منيعاً في طريق الصراع الأصيل للمسلم مع الصعوبات الدينية الحديثة . أما فحوى نتاج الاعتذار عند المتحررين ، بالنسبة الى المجال الهندي فقد فحصها مؤلف هذا الفصل من حيث دفاعها عن الاسلام بالنسبة الى صلته بالعلم والحضارة والتقدم وامور المرأة والسلام والقيم التحررية عموماً (٧٣) . والموقف في البلاد الأخرى مشابه لهذا اجمالاً .

هذا ، ويمكن ان يحلل « الدفاع » عن الإسلام في اتجاه ذي ثلاثة وجوه :
دفاع ضد الهجوم ، وضد الكفر ، وضد الاصطباغ بالصبغة الغربية (٧٤) .
والثلاثة ، طبعاً ، تتداخل بعضها في بعض ، والفرق بينها تأويلي محض . ولقد
أقام الاعتذاريون أنفسهم للرد على الهجمات المباشرة التي شنّها النقاد الغربيون
على الإسلام : تلك الهجمات التي كانت ، خاصة قبل الحرب العالمية الاولى ،
كثيرة متعددة ، وطالما كانت سليطة حادة ، يشنونها باسم المسيحية والمذهب العقلي
والتطور التحرري وغير ذلك . والغرب اليوم لا يعي الا قليلاً مدى افترائه
السابق على الإسلام ، وكيف كان ذلك الافتراء حاداً مدعوماً . ثانياً حاول
الاعتذاريون كبح اتجاه سلبي في مجتمعهم هم أنفسهم ، وخاصة بين الشبيبة
المتغلبة . فقد تراءى هؤلاء الشباب ، كغيرهم من الشباب المتعلمين في شتى أنحاء
العالم ، ان لديهم امكانية التخلي عن دينهم تحت ضغط الحياة العصرية ، والفكر
العصري ، وامكانية الاندفاع المجرد مع التيار . ثالثاً شعر الاعتذاريون بالحاجة
لدرء اتجاه عند اولئك المسلمين أنفسهم لاقتباس أساليب او قيم حديثة غير
اسلامية ، (أو حتى قيم « غربية » بالدرجة الاولى او « عصرية » كما يجب
المرء ان يعتبرها واخيراً شيوعية أيضاً ولكن إلى حد أقل) .

وبعد ان تعلق الفكر التحرري بالأمل الكبير عاد فتحول لا نحو اعادة التفكير
بالإسلام وانما للتفكير بسبل الدفاع عنه . وهذه الملاحظة الدفاعية واضحة حتى
فيما يتعلق بأمر علي الذي صدر عن اشد الايضاحات تأثيراً وفعالية في
ميدان التحررية الإسلامية . لقد كان ، بالدرجة الاولى ، المحامي الذي
دافع عن قضية الإسلام امام محكمة الرأي الغربي . وكانت اعماله ، واعمال
رجال أقل شهرة منه ، تدافع بمثل هذا القدر عن قضية الإسلام في اذهان المسلمين
المصطبغين بالصبغة الغربية ، والذين بدر منهم ما يدل على انهم كادوا ان يفقدوا
ايمانهم الديني .

ولم يكن انتاج الاعتذاريين خلاقاً او ديناميكياً ، ولكنه كان مما يبعث الرضى
في النفس . فقد عمل على تلطيف ضمائر تلك الآلاف العديدة من الذين

يعيشون ، او وجدوا أنفسهم يعيشون حياة مصطبغة بالصبغة الغربية ، ومع ذلك يشعرون بأنهم تعساء عند «تخليتهم عن الإسلام» أو ان التفكير بالتخلي عنه يؤدي الى تعاستهم . وقام ذلك بعمل ثانوي ، حيث استعاد الى الإسلام ذلك الفريق المصطبغ بالصبغة الغربية ، الذي لولا هذا لتخلى عن مذهبه .

وقد سبق لنا أن أشرنا الى أن التحررية الإسلامية انما كانت حركة «مُسَوَّغة» اي أنها تسمح للمسلم بأن يكون متحرراً فكرياً ، كما سمحت للمتحرر بان يكون مسلماً وان ينضم الى حظيرة الإسلام .

والواقع ان ذلك قد أصبح ، بتزايد مستمر ، الهدف الرئيسي للنتاج الفكري والأدبي المتحرر . وهو لم يسمح فقط للمتحرر بأن يكون مسلماً ، وانما ألح في دعوته لذلك وشدد . وهناك عدد متزايد من المسلمين الذين أخذوا بالنظرة الجديدة بصورة أقل من الزعماء المتحررين ، وفي حالات بصورة سطحية فقط ، والذين لم يبتعدوا كثيراً عن العرف الموروث ، أطلقوا فيضاً من الإنتاج الكتابي للمحافظة على الولاء لذلك العرف في عالم سريع الأخذ بالحياة العصرية . وراح الإنتاج يظهر اثر الإنتاج في مجهود كبير لاقتناع أنصاف المرتابين بان ولاءهم للإسلام انما يجب ان يبقى صحيحاً لا يمسه شيء .

وكان لذلك كله أهمية كبيرة مباشرة من الناحيتين الاجتماعية والتاريخية . أما من الناحية العقلية فكان الثمن الذي دفع ضخماً جداً ، والنتائج التاريخية والاجتماعية غير المباشرة عظيمة واسعة . وقد سبق لنا في مكان آخر ان نظرنا في بعض القضايا المادية والميتافيزيقية التي انبثقت من موضوع الحركة العقلية في الإسلام الحديث (٧٥) . أما التفكك الأساسي في حركة التناج الفكري فهو يعود إلى أنها قد حولت اهتمام مفكري الإسلام المعاصرين عن واجبه الأساسي - الواجب الأساسي لسائر المفكرين : ألا وهو تقصى الحقيقة وحل المسائل . ان الحاجة الى التكامل تؤدي دائماً الى التفسخ ، واي اخفاق في التكامل الفكري في مجتمع ما يؤدي الى خطر التفسخ الفكري الرهيب . والواقع ان العالم الإسلامي ، بما في ذلك طبقته المتنورة ، لا يكاد يدرك الدور الحاسم المسؤول الذي تقوم به

طبقة المتنورة في الأزمة الحالية ، ومدى اعتماد مستقبل الإسلام والمجتمع الإسلامي على قدرة هذه الطبقة في مواجهتها للقضايا الجديدة وفهمها إياها وتحليلها لها .

وبقدر ما يقبل المفكرون والكتاب بالتسليم للاتجاه الاعتدالي ، يجم خطر شديد ، إذ أن عمل العقل لا يعتبر عندها أنه عمل للتثبت من حقيقة جديدة أو لحل قضايا جديدة — وخاصة لن يكون ذلك في الميدان الديني . لقد مال المفكرون والكتاب إلى تفسير الإسلام ، إما ظاهراً أو خفياً ، تفسيراً يظهره وكأنه يرى أن حل القضايا الروحية والحلقية والاجتماعية إنما هو عمل الوحي . ولقد كان الرجل المتنور في عصور الإسلام الكلاسيكية وسيلة لأيضاح الوحي ، أما في العصور الحديثة فيبدو هذا النظام العقلي للبعض نظاماً قديماً ، كما يبدو أن واجب المتنورين الوحيد إنما هو البرهنة على ثبات الدين (دون إيضاح حتى ولا تعريف) ومتانته . وأنه لمسلك قد يكون أقل ضرراً للجماعة في عصور أقل نشاطاً وعنفاً ، وفي حين تكون القضايا الجديدة الاضطرارية التي تنتظر الحلول بفارغ صبر أقل مما هي الآن .

بيد أن هنالك خطراً ، في أي وقت ، في الميل نحو اظهار الإسلام — أو أي دين — ليس كدين حتمي يلقي على الرجل مسؤولية النضال ، وإنما كنظام يحلّه من هذه المسؤولية . والكثير من عرض الاعتداليين للإسلام يهدف إلى استدرار الثناء والتهليل لا إلى الانجاز والاتقان .

وسرعان ما تحول هذا النتاج الاعتدالي فأصبح خيالاً منغمساً في التحدث عن ذاته . الدفاع يصبح زعماً وادعاء ، والتصنّع احترافاً متشابكاً مع خدمة الإسلام . أما بالنسبة إلى أولئك الذين فقدوا الصلة بالسمو أو رد الأمور الدينية وغيرها إلى مرجع سماوي ، فقد اقتصر النتاج الاعتدالي على وصف الفضيلة العقلية الذاتية للجماعة الاعتداليين، وصلاحيّة ماضيها واعتقاداتها واستحساناتها . وحتى على صعيد أعلى نراه يعتبر العقل ثانوياً ، والحقيقة مطابقة في النهاية للوحي ، ومؤيدة له . وقد نسي أن الحقيقة مطابقة للواقع ، وإنما مع الوحي

تذكر الانسان بقيمتها الطاغية المقدسة حقاً ، وتؤدي بكل ما يعبت بها من آراء البشر او ارادتهم الى نتائج رهيبة وعواقب وخيمة .

هذه ملاحظات خطيرة ، بل جارفة . اننا نعتقد ان القضية ، كما قلنا ، ذات شعب كبير ، وانها برمتها قضية أساسية في الفكر الإسلامي الحديث . ولهذا فان ادراك ما هو جار يجب ان يكون ذا أهمية رئيسية بالنسبة للمسلمين وللأجانب . ان انتشار المبررات او الاعتذارات واسع جداً ، فقد كان لحمسين سنة خلت ، أو ما يزيد ، في تدفق مستمر ، من دربان الى لاهور ، ومن طهران الى جاكرتا ، كتاباً اثر كتاب ، وكراساً اثر كراس ، وخطاباً اثر خطاب ، وكلها حول الإسلام عموماً ، وحول كل ناحية من نواحيه ، وحول تاريخه وما حقق من أمجاد . وعلى كل حال فقد كان هذا الانتاج على أشده في العالم العربي ، وخاصة في القاهرة . وقد يكون أكمل أدواره ذلك الذي قام به في « التجديد » العربي . ولا ريب ان اي تبصر بالوضع العربي الحديث للإسلام إنما يتوقف على معرفة وثيقة بذلك النتاج .

وهنا يجب ان نقنع أنفسنا بالتعميم السائد ، وهو ان كمية كبرى من طاقة المسلمين المفكرين في أنحاء العالم الإسلامي قد خصصت للدفاع الفكري عن دينهم المألوف في العالم الحديث . وقد فهم الواجب عملاً ونظراً على انه في جوهره واجب درء الهجوم . وقد بدا الإسلام انه دخل الحقبة الحديثة من التاريخ وهو ضعيف مهدد ، كما فهم عمل العقل على أنه عمل دعم وسند للإسلام .

القوى الديناميكية

والعنصر الجديد الثالث في الإسلام الحديث ، وقد أشرنا اليه ، هو القوى الديناميكية : وهو عنصر يقدر النشاط من حيث انه نشاط كما انه يقدره على الصعید الشعوري من حيث انه مثير للعواطف الشديدة ، وحتى العنيفة منها . أما قيمة هذا النوع من القوى ، والحاجة اليه في العالم الإسلامي الذي أصبح ساكناً غير عامل ، فأمر ظاهر . ولا ريب ان تحول المجتمع الإسلامي من رقدته في

اوائل القرن التاسع عشر الى فوراانه في القرن العشرين انما هو في حد ذاته عمل كبير . لقد شوهده التغير في كل مكان . وقد تناول الشاعر المسلم الهندي اقبال هذا التغير بتعبير شعري بليغ ، والهام لاهب ، مما يعتبر عملاً فنياً رائعاً .

على أن الوضع الحديث لا يمكن ان يفهم تماماً الاّ إذا أدرك المرء مدى ما كانت عليه هذه الصفة الديناميكية من عدم اتصالها بقاعدة ضابطة او تحليل عقلي مسير . ولهذا فانها كانت لا تستطيع ان تصبح اكثر من زبد نشوة محتدمة ، أو ثوران غير تعقلي للغوغاء . ان اقبال نفسه مجّد العشق كشيء نفيس في حد ذاته ، وهاجم العقل الذي قد لا يكبح العاطفة فحسب ، وإنما يسيرها كذلك . وانها لخبرة عميقة ان يعيد المرء قراءة أشعاره النابضة بمشاعر الأندفاع الإسلامي المطلق في ضوء اختبار مذابح عام ١٩٤٧ اللاحقة (٧٦) .

تحت زخم هذا الطراز من الحماسة الجياشة لا يصبح النشاط فواراً فحسب ، وإنما قد يصبح أعمالاً عمياء أيضاً ، وذلك لا يصبح الدين مغالياً فقط ، وإنما يصبح غير قانع بشيء (٧٧) . ولقد نجحت أعمال الاعتذاريين ، الذين ذكرنا ، في جعل الكثيرين مخلصين « للأسلام » كفكرة غير واضحة لهم الى حد ، ولولا تلك الأعمال لتخلّى اولئك عن الدين بالمرة . على أنها لم تكن أعمالاً بناءة بصورة كافية الى حد اعطائها الأسلام هيكلًا لعلم كلام متين او علم أخلاق ، بدلاً من العقائد القديمة والشرع الذي تخلّوا عنه . لقد كان ايمانهم مبهمًا الاّ أنه خفيف وقابل للانفجار .

وفي بعض الحالات ، كان هذا الولاء المفرط ، غير المحدد ، قد أعطي الى القوميات الإسلامية المحلية ، وكان معنى ذلك ان التوجه الى الله ، ذلك التوجه الذي أوحى به الأسلام فيما سبق ، والذي حوله « العصريون » إلى ولاء للأسلام ، اصبح يقدم الى الجماعة الإسلامية الإقليمية يرافقه الحماس الشديد ولكن لا برنامج له .

وقد اتحدت هذه الديناميكية مؤخرًا بعناصر أخرى في الموقف الإسلامي الحديث . وعلى الرغم من أنها اتجهت ، في بعض الأحيان ، الى قومية اسلامية ،

الآن أنها استطاعت الاتحاد بالحماسة « للدفاع عن الإسلام ». وأقوى من ذلك كله أنها اتحدت مع الحلم والاندفاع الراميين إلى إنعاش المجد الإسلامي ، وإقامة المجتمع العظيم الذي انطوت عليه تعاليم الإسلام السماوية ، من جديد على الأرض . ولقد استفادت تلك الديناميكية من انسحاب السلطة الأوروبية الذي تحقق بعد جهاد طويل . والاستقلال السياسي أتاح الفرصة لهذا الارتفاع الحماسي في نهوض الإسلام ، كما أنه اعتبر مجرد خطوة نحو ذلك . وقد رافق تلك الديناميكية شيء من الحيرة ، وهي الانكشاف المتزايد المرير لعجز التحررية والحركة العلمانية ، الآن في تركيا ، في المجال العملي لوضع برنامج ما وتنفيذه — وكذلك في ميدان الفكر بدا العجز عن الدخول في نزال عنيف مع عالم يتزايد حيرة وارتباكاً .

وكانت النتيجة تحول عدد كبير من المسلمين مؤخراً إلى سلسلة من الحركات واسعة الانتشار في العالم الإسلامي ، يتخللها في بعض الأحيان انفجار تعصبي . وحتى في تركيا ظهر ذلك على نطاق ضيق ، وبصورة غير هامة ، في حركة تيكراني . ولم يكن ذلك في البلدان الأخرى مما يمكن التغاضي عنه : كحزب القاشاني في إيران ، وفورة جماعة ختم النبوة في باكستان ، وحركة دار الإسلام في اندونيسية . وقد فضيف الريزاكار في حيدر أباد ، وإلى حد ما ، جماعة الإخوان المسلمين في العالم العربي ، و « جماعتي إسلامي » في باكستان (٧٨) . وإذا لم تكن هذه الحركات نفسها ، فعلى الأقل الجو الجديد الذي شجعه إصرارها على ذاتها . وكان يظهر بين هذه العناصر الديناميكية ، بين حين وحين ، عنف أو سورة مريرة في معارضة الغرب ، ومعارضة غير المسلمين المحليين ، والمسلمين الذين لا يوافقون بالرأي ، وجميع الأجانب ، ومزيج مثير من الاستقامة الذاتية وشهوة الحكم ، والطموح للحصول على السلطة . وبدهي أن هذه الحركات ، وهي في أفضل نظامها ، لا تخلو من قيم إيجابية ومع ذلك فقد اضطرت الحكومات المسلمة أن تضع حداً لهذه الحركات بسبب ما فيها من عنف وهياج ، وبسبب إمكاناتها غير المحدودة للتدمير .

ويمكن اعتبار هذه الحركات ، من نواح هامة ، تمثيلاً مؤسفاً للدين . وما انبثاقها الا عرض لوعكة اساسية ألت بالاسلام في العالم الحديث ، تلك الوعكة التي دللنا عليها في مفتتح هذا الفصل . وانه لمظهر عرضي أيضاً ان هذه الوعكة لم تنته بعد ، وانها تزداد نمواً في الواقع . وهذه الحركات تنبعث عنها ردود فعل ضد اخفاق احرار الفكر المسلمين في ارضاء الاحساسات الروحية او الحاجات العملية للعالم الاسلامي الحديث . بيد أنها في مثل هذا العمل انما تمثل بصورة أوضح اخفاق المحافظين المسلمين . انها تؤكد على ان الاسلام يجب ان يحدد موقفه من العصرية بل ان يقوم بدوره وهذا التأكيد تقوم عليه بدل محاولتها التغلب عليه

ولقد ازدادت الأزمة الروحية حرجية . فالتطور خلال القرن الماضي كان جد كبير ، والتغيرات عميقة ، بيد انه على الرغم من ان بعض المسائل قد حُلّت فقد ظهرت قضايا اخرى جديدة هي أشد تحييراً وإعياء .

وقد حان الوقت لانهاء هذه الدراسة التمهيدية . فقد رأينا الاسلام وهو يدخل الحقبة الحديثة من تاريخه الدنيوي ، وقدره في الخارج ، وتطوره في الداخل في جزر ، وهو مهدد بالهجوم من الخارج . ورأينا قومه يحاولون علاج حالة التدهور هذه بتطهير وسائل الاسلام ، وصد الأعداء الخارجيين ، وشحن أنفسهم بالتذكر الحي لمجده السالف . رأيناهم قد أخذوا على عاتقهم تجديد مجتمعاتهم بأساليب حديثة ، مستعيرين من الغرب أو آخذين من الحياة العصرية طرقاً جديدة وأفكاراً جديدة ، ومن ماضيهم هم الالهام والعزم على النجاح . ورأيناهم يرحبون من هذه الأمور الجديدة بالقدر الذي يكفي لخدمة مطلبهم ، كما رأيناهم ينجحون في تثبيت استقلالهم ، بحركاتهم القومية ، ويدافعون بقوة عن ايمانهم بالجهد العقلي . ولقد قطعوا شوطاً بعيداً نحو الحصول على الحرية ، ليس سياسياً فحسب ، وإنما داخلياً ايضاً وذلك باستبدالهم الجمود بالحركة حتى أصبح مصيرهم الآن ، الى حد عظيم ، بأيديهم هم دون غيرهم . بيد أن هذا هو مقياس ما هم فيه من مأزق . فالمسلمون العصريون ، في

سعيهم لتثبيت الإسلام نظرياً وعلى الأخص عملياً ، قد نجحوا نجاحاً كافياً جعلهم يواجهون ، بصورة أعمق وأعم ، مشكلة حاجتهم الدينية الصميمة ، وهي علاقة الإسلام بالمشاكل الواقعية ، في العالم الحديث وبوجهات نظره .

إن السؤال الذي يواجهه المسلم اليوم لم يعد مجرد التساؤل عن سبب وجود فجوة بين اعتقاداته وبين العالم الذي وجد نفسه فيه . انه أكثر نفاذاً من ذلك ، ألا وهو : كيف يملأ تلك الفجوة (أو يقيم فوقها جسراً) بين إيمانه وبين العالم الذي يتوجب عليه الآن أن يبني . ليس ذلك فقط ولكن هل ترى في الواقع يريد هو نفسه ان يفعل ذلك ، او هل يستطيعه او هل يتوجب ذلك عليه ؟

مكتبة الجليل
دمشق - سورية

المراجع

١ - من المصادر التي تراجع هنا :

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, (١) reprinted 1950.

(ب) F. Rahman, « Internal Religious Developments in the Pre-sent Century Islam », *Cahiers d'histoire mondiale / Journal of World History*, Paris, 2: 862-79.

ويراجع أيضاً :

G.E. von Grunebaum, « Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam, » in his *Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition*, 1955, pp. 185-236.

٢ - إقرأ عن الحركة الوهابية البيلوغرافية التي أعدها هشام إ. نشابة في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في مونتريال ، وموضوعها :

« Islam and Nationalism in the Arab World: a selected and annotated bibliography », 1955, pp. 7-26. (Not Published).

وتراجع كتابات محمد بن عبد الوهاب الأصلية التي نشرتها مكتبة النهضة الإسلامية السعودية بمكة .

ولرب سائل يقول ، وهل هذه الحركة تمت بصلة إلى العصر الحديث أم إلى العصر المتوسط ، كالحركة العثمانية المعروفة بحركة برجيني (راجع إسلام انسيكلوبيديسي ، انقرة ١٩٤٣) . أما دفاعنا عن افتتاحنا دراستنا للفترة الحديثة بالحركة الوهابية ، فهو أنه مهما تكن غاية باعثيها (الذين لم يكونوا قد وعوا القضايا المصرية بعد) فإن عدداً كبيراً ، قد يكون ما زال في تزايد ، من المسلمين في العالم ، ممن يواجهون تلك القضايا ، إنما يعودون إلى الوهابية ليتزودوا بالإلهام وحتى بالحلول .

٣ - إقرأ عن هذه الشخصية الفذة بيلوغرافية معين الدين أحمد خان في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في مونتريال وموضوعها :

« A Bibliographical Introduction to Modern Islamic Develop-

ments in India and Pakistan, » 1955; pp. 133-50. (Not Published).

وهناك قائمة مشيت فيها ٢٨ موضوعاً من كتابات شاه ولي الله مع وصف لكل موضوع . راجع لذلك مقدمة مولانا عبدالرحمن لترجمته الى الأوردية أعظم عمل من أعمال شاه ولي الله وهو مؤلفه الشهير « حجة الله البالغة » في جزأين - لاهور ١٩٥٣ . الجزء الاول ، ص ٧٦-٨٣ (وهذه القائمة لا تشمل الرسائل التي اكتشفت فيها بعد) . وكان ولي الله معاصراً لابن عبد الوهاب . وقد طلب العلم في مكة ، غير انه لا يوجد دليل على اي تأثير متبادل بينهما .

٤ - كان في عام ١٧١٩ قد خلف والده كزيم محلي للطريقة النقشبندية . اما شرحه للنظرية الصوفية فقد كان واضحاً في الكثير من كتاباته .

٥ - عن نظريته الإيجابية للاجتهاد ، راجع رسالته المسماة : « عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد » - دلهي ١٣٤٤ (١٩٢٥ - ٢٦) وقد ترجمها الى الانجليزية م. د. راهبار تحت عنوان : « Shah Wali Ullah and Ijtihad » .

وقد نشرت في : (1955) The Muslim World, Hartford, 44: 346-58 .

٦ - راجع Khalig Ahmad Nizami, ed., Shah Waliyullah Ke Siyasi Maktubat, Aligarh (1951).

و عن هذه الرسائل راجع لنفس الكاتب :

« Shah Waliullah Dihlavi and Indian Politics in the 18th Century », Islamic Culture, Hyderabad, 25: 133-45 (1951).

٧ - راجع كتاب غلام رسول مهر ، عن سيد احمد شهيد في مجلدين ، لاهور (١٩٥٣ - ٥٤) . وهو كتاب فذ يبدو أنه ميز عهداً جديداً في علم تدوين التواريخ بالوردية .

٨ - اقرأ عنها في الموسوعة الإسلامية : الفرائضية بقلم م. هدايت حسين . ولقد كرست هذه الجماعة معظم نشاطها لحماية المجتمع الإسلامي من الاجانب . اما إصلاح المجتمع السلمي الداخلي ، وحمايته من الفساد في بهار وبنغال ، فقد ترك حركة ولي الله البرلاوي التي كان يقودها كرامات علي . اقرأ عن هذه الحركة مقالة يوسف علي في الموسوعة الإسلامية .

٩ - مثال على ذلك الاحتفال بيوم شاه اسماعيل شهيد الذي نظمته عام ١٩٤١ في لاهور اتحاد الطلاب المسلمين لسائر البنجاب . راجع

Abdullah Butt, Aspect of Shah Ismail Shaheed: essays on his literary, political and religious activities, Lahore, 1943.

١٠ - راجع في الحواشي رقم ٣٨ .

١١ - ما زال عالم الكتب بانتظار دراسة ملائمة للأفغاني . يراجع في الحواشي رقم ٢ ، وتراجع رسالة شريف المجاهد في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك غيل في مونتريال ، وعنوانها :

« Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening », 1954. (Not Published).

- ١٢ - محمد إقبال ١٨٧٦-١٩٣٨ . راجع كتاب عبد الغني وخواجه نور إلهي ، وعنوانه :
Bibliography of Iqbal, Lahore 1954.
- ١٣ - عن الاخوان راجع :
Ishaq Musa Husayni, The Muslim Brethren, Beirut, 1956.
Wilfren Cantwell Smith, Islam in Modern History, pp.156-160.
وعن الهكسار كتاباً آخر للمؤلف وهو :
Modern Islam in India, Lahore, 1943, pp. 270-83 and bibliography; London, 1946, pp. 235-45.
- ١٤ - راجع : (١)
E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford, 1949.
- ب (محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة - القاهرة ١٩٤٨ وكذلك راجع رسالة نشابه المذكورة في الحواشي تحت رقم ٢ (ص ٢٧ - ٤٣) .
- ج (أحدث كتاب عن السنوسية هو :
Sanusiyah by Nicola A. Ziadeh, Brill, Leiden, 1958.
- ١٥ - أحدث ما كتب عن المهديّة في الانجليزية هو :
A. B. Theobald, The Mahdiya : a history of the Anglo-Egyptian- Sudan, 1881-1899, London, 1951, with bibliography.
- ب - Mekki Shibeika, British Policy in the Sudan 1882-1902, London, and New York 1952.
- ج - The Mahdist State in the Sudan 1881 - 1898 by P. M. Holt, Oxford University Press, London 1958
- د (توفيق احمد البكري : « محمد احمد المهدي » في سلسلة كتب « اعلام الإسلام » ، القاهرة ١٩٤٤ .
- هـ (سعد محمد حسن : « المهديّة في الإسلام » .
- و (حسين مؤنس : « وثائق عن مهدي السودان » - القاهرة ١٩٥٣ .
- ١٦ - راجع : (١)
E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge, 1910.
- ب (L. P. Elwell-Sutton, A Guide to Iranian Area Study, Ann Arbor, 1952, esp. p. 52.
- وهناك كتب بالفارسية لمهدي مالك زاده ، واحمد كسروي تيريزي ، وملك الشعراء بهار
- ١٧ - راجع : (١)
Hedwig Schlieffer, Islam in Indonesia, Section VI of « Selective Bibliography on the Economic and Political Development of Indonesia », Cambridge, Mass., Centre for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, 1955.
- ب (Harry J. Benda, « Indonesian Islam under the Japa-

nese Occupation, 1942-1945 », Pacific Affairs, 28: 350-62
(1955).

G.W.J. Drewes, «Indonesia: mysticism and activism», (ج
in Gustave E. von Grunebaum, ed., Unity and Variety
in Muslim Civilization, Chicago, 1955, pp. 284-307.

١٨ - راجع رسالة W.J. Watson في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة مالك غيل في منتريال ،
وعنوانها : « Muhammad 'Ali and the Khilafat Movement », 1955 ،

١٩ - إقرأ مقالة المؤلف في The Middle East Journal, Washington, 4: 27-51
« Hyderabad: Muslim Tragedy » (Jan. 1950) وعنوانها :

وراجع كتابه : Modern Islam in India, Lahore, 1943, London,
1946.

٢٠ - او « مدوجزر الإسلام » . نشر أول ما نشر في دلهي .

٢١ - موجودة في مجموعة « Bang-i Dara » ، ١٩٢٤ . وقد ترجمها الطاف حسين ، ووضع
لها العنوان : « The Complaint and the Answer », Lahore 1940

٢٢ - موجودة في مجموعة « Bal-i Jibril » ، ١٩٣٥ ، وقد ترجمها الى الانجليزية

Poems from Iqbal, Bombay, 1947, : في مجموعته : V. G. Kiernan
pp. 68-71: London, 1955, pp. 37-42.

٢٣ - نشر أولا في لندن ، ثم في نيويورك ، وتعددت النشرات فيما بعد .

٢٤ - جورج زيدان ١٨٦١-١٩١٤

٢٥ - « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » للامير شكيب ارسلان. ظهر أولا كسلسلة
مقالات في القاهرة بمجلة المنار ، ومن ثم جمعت في كتاب ترجم الى لغات اخرى غير
العربية . والطريف ان الترجمة الانجليزية التي نشرت في الهند (عام ١٩٤٤) ، ثم اعيد
طبعتها في باكستان عام ١٩٥٢) قد نقلت عن اللغة المالايلمية . راجع مقدمة الطبعة الانكليزية
(لاهور ١٩٤٤) ص ١٠

٢٦ - يعمل معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مالك غيل على اعداد مشروع طوال السنوات
الخمس او العشر القادمة لاصدار كتب تنطوي على موضوع : « الاسلام الحديث في تركيا »
و « الاسلام الحديث في اندونيسية » ... وهكذا .

٢٧ - راجع « التصوف في الاسلام » لعمر فروخ

٢٨ - كان ابن عبد الوهاب قد ذهب الى اصفهان في اوائل حكم نادر شاه (١١٤٨-١٧٣٦) .
ويقال انه درس هناك ، لمدة اربعة اعوام ، الفلسفة الروائية ، والنظم الاشراقية والصوفية .
وقد اجتذب لمدة عام كامل عدداً من التلاميذ كموضح للصوفية ، ثم انتقل الى قم ،
وبعدها اصبح من متشرعي مدرسة ابن حنبل . راجع الموسوعة الاسلامية الموجزة :
« الوهابية » لمارغوليوث .

- ٢٩ - راجع : (١) تاريخ الاستاذ الامام ، ارشيد رضا .
- (ب) Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt
- (ج) محمد عبده ، بقلم S. Schacht في الموسوعة الاسلامية الموجزة .
- (د) محمد عبده ، لعثمان امين ، بالفرنسية وهي ارحب من مقالة محمد عبده ، لعثمان امين في سلسلة اعلام الاسلام باللغة العربية (القاهرة ١٩٤٤) (التي ترجمت الى الانكليزية وقد نشرت في نيويورك ١٩٥٣) .
- (هـ) محمد عبده ، لمحمد البهي ، بالالمانية .
- ٣٠ - عن زيا غوكالب يراجع : (١) Uriel Heyd, The Foundations of Turkish Nationalism, London 1950
- (٢) Niazi Berkes, « Ziya Gokalp : his Contribution to Turkish Nationalism, » The Middle East Journal, Washington, 8; 375- 98 (1954).
- وستنشر قريباً مجموعة لكتابات بالغة الانجليزية . تنشرها المجلة المذكورة في واشنطن .
- ٣١ - راجع ف. رحمن نفس المكان ص ٨٦٤
- ٣٢ - اقرأ رسالة امير عباس حيدري في معهد الدراسات الاسلامية بجامعة مالك غيل في منتريال ، وموضوعها : « Some Aspects of Islam in Modern Iran » . مع اشارة خاصة الى اعمال سننولاجي وراشد ، ١٩٥٤ .
- ٣٣ - راجع في الحواشي الارقسام (٢٢) ، (١٧) ، (٢٩) ، (٣٤) ، (٣٦) ، (٣٨) ، (٣٩) ، (٤٧) ، (٤٨) . وذلك فيما يختص بالاسماء المذكورة في هذه الفقرة ، وبحركاتهم .
- ٣٤ - اقرأ كتاب « Modern Islam in India » وخاصة الفصل الثاني .
- ٣٥ - راجع H.A.R. Gibb يراجع في الحواشي عن مصادر الاسلام الحديث في ايران . رقم ١٦ ، ٢٢ . ومن كتاب الاسلام في التاريخ الحديث لولفريد كانتول سميث ، الفصل السابع ، والخاصة رقم ٦ منه .
- ٣٧ - راجع في الحواشي رقم ١٧ ، ومن كتاب سمث المذكور الفصل السابع والخاصة رقم ٧ منه .
- ٣٨ - يعتبر كتاب Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Modern Turkey . وهو على وشك الظهور ، دراسة اساسية للموضوع (ظهر هذا الكتاب في لندن ١٩٥٩ ، المحرر) . راجع الفصل :
- « Historical Background of Turkish Secularism »
- للمؤلف نفسه في كتاب Richard N. Frye تحت عنوان :
- Islam and the West, 's - Gravenhage. 1957.
- واقراً ايضاً مقالة Abdulhak Adnan - Adivar تحت عنوان :
- « Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey »
- وذلك في كتاب : T. Cuyler Young واسمه : Near Eastern Culture

and Society: a symposium on the meeting of the East West, Princeton, 1951.

وبشأن الفترة الأخيرة راجع ما ورد من مصادر في الهامش رقم ٣٠ ، وهوامش الفصل الرابع من كتاب الاسلام في التاريخ الحديث سميث ، رقم ١٦ ، ٢٠ ، ٢٥ .
٣٩ - اقرأ المقالة عن « سيد امير علي » الهندي في الموسوعة الاسلاميه ، الطبعة الجديدة ،
ليدن ١٩٥٦

٤٠ - « Memoirs of the late Rt. Hon'ble Syed Ameer Ali », Islamic Culture, Hyderabad, 5:520, 526 (1931).

٤١ - طبع عدة طبعات ، وترجم الى التركيبة ترجمة موجزة كما ترجمت اقسام منه الى العربية ، كما قيل لسميث صاحب كتاب الاسلام في التاريخ الحديث . وله ترجمة مختصرة بالتركية بقلم عمر رضا (استانبول ١٣٤١هـ) .

٤٢ - راجع على هامش السيرة لطله حسين ، وحياة محمد لمحمد حسين هيكل ، ومبقرية محمد لعباس محمود العقاد .

٤٣ - لنفس المؤلف اقرأ عن امير علي :

Modern Islam in India, Lahore, p. 56 (London ed., p. 55).

٤٤ - ترى هل يعتبر اقبال ، وخاصة في اعماله الاولى ، مستثنى ؟ وكذلك ك. ج. سيدين

في كتابيه : 1. Iqbal: Educational Philosophy, Lahore, 1938.

2. Iqbal; The Man and the Message, London, 1949.

ومع ذلك فان اقبال من التناقض وغير التنسقي بمكانة يصعب فيها الحكم عليه . انه الصوفي الذي هاجم الصوفية : وربما المتحرر الفكر الذي هاجم التحررية وقد كانت النتيجة التاريخية لتأثيره ، على العموم ، اسهامه في اضعاف التحرر الفكري بين المسلمين الهنود ، وابدالها بديناميكية وطنية متعصبة اعتدائية .

٤٥ - غب ، ص ٤٣

٤٦ - مؤلف كتاب : Islamic Ideology; the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life, Lahore, 1951. ومحرر مجلة Saqafat الشهرية بـلاهور (١٩٥٥-١٩٥٩) ومدير معهد

الثقافة الاسلامية بـلاهور (١٩٥٩-١٩٥٠)

٤٧ - المؤلفات الرئيسية عن عبيد الله سندي باللغة الاوردية ، مثل كتاب محمد سرور ،

وكتاب احمد اكبر ابادي . وبالانجليزية انظر مقالة م . مظهر الدين صديقي وعنوانها « عبيد الله سندي » في (1950) 8:379-89 The Islaic Literature, Lahore,

اما ابوالكلام آزاد (١٨٨٨-١٩٥٨) فعالم ديني وقور ، وكان يشغل منصب وزير التعليم في حكومة الهند . وهو زعم سياسي وثقافي اسلامي خليل في القومية الهندية منذ زمن طويل ، وكاتب كبير في اللغة الاوردية . ويمكن ان نذكر جريدة الهلال التي

كان يحررها في كلكتا (١٩١٢-١٤) ، وعددآ من الكتب ، ومنها ترجمان القرآن ، (وقد ظهر منه جزءان ١٩٣١ -) وغبار الخاطر (وقد طبع عدة طبعات منها واحدة في لاهور ١٩٤٦) . راجع ببلوغرافية معين المشار اليها في الهامش ٣ . واما حسين علي راشد (١٩٠٢ -) فليس بمؤلف كتب ولكنه مبشر . وهو مشهور في اذاعة طهران ، حتى ان من احاديثه ما دلائل مجموعة من خمسة اجزاء . (طهران ١٣٢٢ - ١٣٢٤) عن رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) اقرأ :

- (١) Adams وقدم ذكره
- (٢) السيد رشيد رضا اوخاء اربعين سنة ، للامير شكيب ارسلان . (دمشق ١٣٥٦ / ١٩٣٧)
- (٣) Henri Laoust في مقدمته لترجمته كتاب :

Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida,
Beyrouth, 1938.

راجع W. C. Smith . عن خود انجش (١٨٧٧-١٩٣١) ، ويوسف علي (١٨٧٢-١٩٥٣) . وقد كان عباس اقبال (١٨٩٩-١٩٥٦) عالماً في تاريخ الادب الايراني . وعن احمد امين (١٨٨٦-١٩٥٤) راجع كتابه : « حياتي » (القاهرة ، ١٩٥٠) ومقالة M. Perlmann وعنوانها : The Autobiography of Ahmad Amin في مجلة Middle Eastern Affairs, N. Y. 5; 17-24, (1945). ومقالة Kenneth Cragg وعنوانها « Then and Now in Egypt. The Reflections of Ahmad Amin » وذلك في مجلة The Middle East Journal, Washington, 9; 28-40, 1955. واحمد امين مشهور بالدرجة الاولى كمؤرخ ، واما كأديب فراجع لذلك مقالة هـ . ا . ر . غب في الموسوعة الاسلامية ، طبعة ليدن الجديدة ١٩٥٦ .

٤٨ - اقرأ عن سير سيد احمد خان (١٨١٧ - ٩٨) مقالة « احمد خان » بقلم ج . م . م . بلجون في الموسوعة الاسلامية ، طبعة ليدن الجديدة ١٩٥٦

ويراجع ايضاً : 1. The Special Aligarh Number ('Aligadh Nambar) of the Aligarh Maygazin, Aligarh, 1955.

2. Nuru-r-Rahman, Hayat-i Sar Sayyid, Aligarh. (لا تاريخ)

٤٩ - القضايا الاساسية في الدين لم يتعرض لها بعد احد باعادة النظر فيها بصورة واضحة ، وذلك ما يشهد عليه المسلمون انفسهم وطلاب المعرفة الاسلامية من الاجانب . راجع مقالة محمد حسن الزيات في :

« Islam Confronted by Western Secularism: Evolutionary Reaction »

المنشور في كتاب D. S. Franck واسمه :

Islam in the Modern World, Washington 1951.

(نقله الى العربية اسحق موسى الحسيني ، بيروت ١٩٥٣ باسم الاسلام في نظر الغرب) .

— حيث يقول «ان الاسس الرئيسية القليلة في الاسلام لم تخضع لأي انقلاب او تطور خطير ناتج عن تأثير علماني حديث اوي تأثير غربي آخر» — ص ٣٢ . وقال Cragg : «قليلة ، هذا إذا كانت ، هي تلك العقائد الاسلامية الرئيسية التي تناولتها المناظرات العقلية بين المسلمين العرب في القرن العشرين» — : Kenneth Cragg

« The Modernist Movement in Egypt », in Richard N. Frye, ed., Islam and the West, 's-Gravenhage, 1957, p. 151.

- ٥٠ — ان التطور عند الاثراك جرى ، كما يظهر ، على اسس وطنية قومية اكثر منها اسساً دينية . هذا صحيح . يراجع كتاب سميث : الاسلام في التاريخ الحديث — الفصل الرابع .
٥١ — يراجع : J. M. S. Baljon Jr. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Leiden, 1949, p. 41.

كما يراجع كاتب هذا الفصل في مقاله :

« Ek Sawal », 'Aligadh Maygazin, Aligarh, 1955, pp. 81-83.

- ٥٢ — ذلك واضح في مجلة « تهذيب الاخلاق » ١٨٧٠-٨٦ التي كان يحررها ، وفي مؤتمر التعليم الاسلامي (١٨٨٦ -) الذي اسسه .
٥٣ — « تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان » — لاهور في ستة مجلدات (١٨٨٠-٩٥ ؟)
٥٤ — لغة ملطفة ، إذ يقول البعض ان « السلطة الادبية » للغرب لم توجد إلا بين اقلية ضئيلة ، ثم تمزقت ، وهي كما هي عليه قبل منتصف القرن الحالي بزمان طويل ، اي حوالي الحرب العالمية الاولى لا الثانية .
٥٥ — في النصف الثاني من القرن العشرين شرع الغرب في سياسة جديدة ، وهي المساعدة الاقتصادية للاقطار « المتطورة » . ولم يحن الوقت لتقدير النتائج الروحية والسيكولوجية لهذه السياسة . على ان هنالك امراً اكيراً : وهي ان هذه المساعدة لا تكون اقل جدوى للفهم الانساني والتواد والصداقة المتبادلة ، منها فيما لو انها لم تكن ذات صلة واضحة بما وراءها من اغراض سياسية . لقد كان هنالك ، على وجه الاجال ، شيء مؤلم في تقديم هذه المساعدة .
٥٦ — مثال ذلك : كتب لنا صديق مسلم من كراتشي (في شهر مايو ١٩٤٩) يقول : « لقد دخلت كلية لاحدى الارساليات في الجنوب . كنت سعيداً هناك ، فقد كان المعلمون يعاملوننا على صعيد شخصي ، وكانوا طيبين للغاية معنا . لقد اهتموا اهتماماً شخصياً بمستقبلنا ، وكانوا على اتم استعداد لمساعدتنا كأفراد ، لكنه لم يخطر على بالهم ، ابداً ، ان يساعدونا كمجتمع ، ويعينونا في تحقيقنا الذاتي لثقافتنا » .
٥٧ — كانت دراسات الغربيين ... ملامية ، حتى في احداث اتجاهاتها واكثرها عطفاً ، يساء فهمها وتستنكر في نواح عديدة . والمحاولات لعملها تحليلية تعتبر مجالات هدامة . وكثيراً ما كانت كتب الغربيين عن الاسلام تقرأ لا ليرى مدى ما فيها من تنوير ، وإنما مدى ما فيها من مدح وثناء . اما الهجوم على الموسوعة الاسلامية فمعروف بما

اثاره من رد فعل انفعالي في اوساط اسلامية واسعة . ولقد اتاحت لنا فرصة الاطلاع على ذلك في مجلة : (1955) 7: 581-83 The Islamic Literature, Lahore, وكذلك مجلة : (1375/1955) 4:52 Yaqeen, Karachi, وغيرها .

٥٨ - اقرأ عن محمد عبده كزعيم وطني في . Adams, pp. 52-57

٥٩ - لعب المنتسبون الى دار العلوم (١٨٧٦ -) في ديوباند في شمال الهند دوراً هاماً في الحياة الدينية والسياسية للمجتمع الاسلامي الهندي . ولا تتوفر حتى اليوم دراسة قيمة لذلك ، على اننا نجد معلومات قليلة عن هذا الموضوع في كتاب لصاحب هذا الفصل وهو :

Modern Islam in India, London ed. pp. 295-96

٦٠ - راجع عن « كياي حاجي احمد دخلان » ، (١٨٦٨-١٩٢٣) مقالة : Dachlan في الموسوعة الاندونيسية Ensiklopedia Indonesia, Bandung/Gravenhage

٦١ - « ان الاسلام ، والقومية في اي شكل ، امران غير مؤلفين في الفكر والحياة » - مظهر الدين صديقي ، محرر مجلة : (1956) 8: 435 Islamic Literature, Lahore, « ان الاسلام والقومية في روحهما ، وغاياتهما متعارضان على خط مستقيم » - سيد ابو العلا المودودي :

Nationalism and India (trans.),

Pathankot, 1947, 2nd ed., Karachi, 1947, p. 10.

ونشير كذلك الى اشعار اقبال :

« Wataniyat, » Bang-i Dara, Lahore, 1944; 12th imp., 1948, p. 173.

٦٢ - راجع من الحواشي رقم ٦٩ ولساطع الحصري آراء في القومية للعربية في الكشيم من كتبه وكراساته ، يراجع منها بصفة خاصة كتابه : « آراء واحاديث في القومية العربية » - القاهرة ١٩٥١ ، و « المحاضرات الافتتاحية » في معهد الجامعة العربية الجديد للدراسات العربية العليا ، القاهرة ١٩٥٤ .

٦٣ - وعلى هذا الاساس لا تكاد تستثنى القوميات الغربية . فمن ناحية نظرية نرى ان القومية في الغرب قد اعتبرت الدولة وحدة ولاء ، مهمة الفوارق الدينية . هذه النظرية كانت ناجحة عملياً ، حيث كانت الفوارق علمانية بصورة رئيسية . حتى الولايات المتحدة التي تفاخر بانها هضمت العديد من انواع الشعوب المختلفة ، لم تشتمل على عدد يذكر من الهندوس او البوذيين او الطاوستيين (اتباع الفيلسوف الصيني لاو - تسي - الذين يدينون بعقيدته الدينية) . والواقع ان ليس هنالك من أمة غربية انطوت على مجموعة كبيرة غير مسيحية - باستثناء اليهود . والحقيقة ان الاقليات غير المسلمة في العالم الاسلامي لا تشعر بالطمأنينة ، وفي بعض الحالات يدب فيها الفزع . ولكن قد يكون من الواقع ايضاً ، في درجات متفاوتة ، ان الاقلية الدينية في جميع انحاء العالم (الا في الصين قبل ان تصبح شيوعية ؟) لا تكاد تشعر بانها آمنة .

٦٤ - ليس هنالك دراسة خاصة بالدور الذي قام المسلمون في القومية الهندية . هنالك مصادر

تتناول الموضوع من نواح مختلفة يراجع منها :

- أ - B. R. Ambedkar, « Pakistan », Bombay, 1947.
- ب - شوكة الله انصاري Pakistan: the problem of India, Lahore, 1944.
- ج - W. Norman Brown, « Hindu - Muslim Communalism » and « The Creation of Pakistan », Chapp. VII and VIII of The United States and India and Pakistan, Cambridge, Mass., 1953, pp. 112 - 43.
- د - Sir Reginald Coupland, « Hindu - Muslim Antagonism » and « The Moslem Reaction », Part 1, Chap. III and Part 2, Chap. XVIII of his (Report on) the Constitutional Problem in India, London, 3 Voll., 1942-44.
- هـ - Jawaharlal Nehru, « The Question of Minorities. The Moslem League. Mr. M. A. Jinnah », Chap. VIII of his The Discovery of India, New York, 1946, pp. 384-99.
- و - محمد نعمان : Muslim India: rise and growth of the all India Muslim League, Allahabad, 1942.
- ز - Richard Symonds, « The Moslems and Indian Nationalism », Chap. III of his « The Making of Pakistan », London, 1950, pp. 38-48.
- ح - ويراجع ايضاً كتاب : Modern Islam in India لصاحب هذا المقال .
- ٦٥ - عن الهياج ضد اليونان الذي حصل في ايلول (٦-٧) ١٩٥٥ ، راجع مقالة : « Riots in Turkey » في مجلة : The Middle East Journal, Washington 4: 435 (1955).
- ٦٦ - راجع مقالة :
- Pierre Rondot, « Islam, Christianity and the Modern State », Middle Eastern Affairs, New York, 5: 341-45 (1954), esp. p. 342.
- ٦٧ - في الجلسة السنوية التي عقدتها العصبة الاسلامية لكافة الهند في دلهي خلال شهر نيسان ١٩٤٣ ، وفي الوقت الذي كان التبلبل الشديد والتساؤل عما سيكون وضع غير المسلمين في حالة تأسيس الباكستان ، راح جناح يؤكد لهم ببساطة ان قراراً قد اتخذ لتأمينهم وان نبي الاسلام وتاريخه قد ضربا « اوضح برهان على ان غير المسلمين لم يعاملوا بالعدل والحسنى فحسب ، وانما بكرم واريحية » .
- يراجع كتاب سمث : الاسلام الحديث في الهند ، ص ٢٨٧ .
- ٦٨ - يراجع الفصل السابق وكل من :
- أ - Emil Durkheim

Henri Bergson

ب -

Joachim Wach

ج -

في كتبهم الثلاثة الآتية على الترتيب :

Les Formes elementaires de la vie religieuse, Paris, 1912 - أ

Les Deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932. - ب

The Sociology of Religion, London, 1947. - ج

٦٩- يعتبر شوادري خلاق الزمان من المسلمين القلائل الذين كانوا يسدعون الى وحدة العالم الاسلامي السياسية . وكان خلاق الزمان لمدة ما (١٩٤٩-٥٠) رئيساً للعصبة الاسلامية في باكستان . وقد قام في ذلك الحين برحلة الى بعض الاقطار الاسلامية لنشر وجهة نظره ، إلا ان الترحيب به لم يكن مشجعاً ، فاضطر الى التخلي عنها الى حين . كان يرى ان « الدولة الاسلامية » لا يمكن ان تؤسس في باكستان التي تعتبر جزءاً واحداً من العالم الاسلامي . فالدولة الاسلامية يجب أن تحدد على اساس الوحدة الاسلامية .
اقرأ كراسته الموجزة :

Conception of a Quranic or Islamic State , Karachi, 1950.

٧٠- لقد اوضح اقبال هذه الفكرة ايضاحاً كلاسيكياً نموذجياً عندما قال :
« ان كل امة اسلامية ، في الوقت الحاضر ، يجب ان تغوص الى اعماق نفسها ، وتسلط رؤيتها على نفسها وحدها ، موقناً ، حتى تصبح جميع الدول الاسلامية قوية العزم منيعة الجانب ، فتؤلف اسرة حيوية من الجمهوريات » -

Sir Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1944 ed., Lahore, p. 159.

وهناك شيء يشبه ذلك بلحال الدين الافغاني على الرغم من ان نظرتة السائدة التي كان يهتم بها كانت الوحدة السياسية . اقرأ له : « الوحدة الاسلامية » في « العروة الوثقى » -
جمع محمد جمال ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٣٥١-١٩٣٣ ، ص ١٤٦-٥٨ .

٧١- لقد عبر ذلك الشهور عن نفسه ، مثلاً ، في دستور باكستان لعام ١٩٥٦ ، حيث نرى البند ٢٤ من مبادئ سياسة الدولة التوجيهية يقول ، وستعمل الدولة على تقوية روابط الوحدة بين البلدان الاسلامية (وكذلك ستعمل على انجاح السلام والمحبة ، وغيرها « بين جميع الدول ») . ثم ان حكومة باكستان رعت مؤتمراً اقتصادياً إسلامياً دولياً التأم في كراتشي عام ١٩٤٩ وبقي مؤسساً هناك ، كما ترعى حكومة مصر المؤتمر الاسلامي ، القاهرة ، (١٩٥٣ -)

ويلاحظ المرء حركات خاصة اخرى كتنظيم المؤتمر الاسلامي العالمي في كراتشي ، (١٩٤٩ -) . إما سكرتيره النشيط أنعام الله خان ، فهو ايضاً المنظم الرئيسي لمؤتمر الشبيبة الاسلامية الدولي في كراتشي (١٩٥٥ -) .

٧٢ - كان المعتزلة هم اول من افتتح علم الكلام . راجع مقالة المعتزلة بقلم H.S. Nyberg في الموسوعة الاسلامية .

٧٢ - سمث - الاسلام الحديث في الهند ، القسم الاول من الفصل الثاني .

٧٤ - في الفقرة التي تلي آراء ندين ببعضها لفضل الرحمن ، المشار اليه في الهامش رقم ١

٧٥ - « The Intellectuals in the Modern Development of the Islamic

World », in Sydney Nettleton Fisher, ed., Social Forces in the Middle East, Ithaca, 1955, pp. 190-204.

٧٦ - عن موضوع أن المسلمين في مذابح عام ١٩٤٧ لم يكونوا وحدهم الضحايا ، اقرأ الفصل السادس من كتاب سمث : « الاسلام في التاريخ الحديث » . وطبعاً لم يكن غير المسلمين اقل عنفاً في تلك المذابح .

٧٧ - اقرأ مقالة فضل الرحمن : « Modern Muslim Thought »

في مجلة : The Muslim World, Hartford, 45: 16-25 (1955) .

وكذلك كتابه المشار اليه في الهامش رقم ١ ، وخصوصاً الصفحة ٨٦٧ منه .

٧٨ - اقرأ لسمث ، في كتابه : الاسلام في التاريخ الحديث الصفحات ١٥٦-١٦٠ من الفصل الثالث ، والصفحات ٢٣٣-٢٤٦ من الفصل الخامس .

فهرس ابجـدي

ملاحظة : في ترتيبنا هذا الفهرس الابجدي تركنا جانباً
« ال » التعريف وابن وابو ، واعتمدنا اول حرف في
الاسم او الكلمة الاصلية . فالاتابك تنظر في اتابك وابو
بكر في بكر وابن خلدون في خلدون .

الأترك ١٠٦، ١٣٩، ٢٣٠، ٣٤٥، ٣٨١	أ—
ابن الاثير ٢٣٠	ابرهيم ١٧، ٣٤، ٢٢٠، ٣٠٤
الاحساء ١٨	ابرهيم موفركه ٣٤٥
احمد امين ٣٦١	ابرهارد غوطين ٢١٤
احمد دخلان ٣٧٣	أبرهة ١٦
الانشيدون ٤٠، ٥٩، ٦٢، ٦٧، ٦٨، ٧٢	ابلين ١٢١، ١٣١
الأخوان المسلمون ٢٥٤، ٣٥٠ وما بعد	ابوليا ٣٠، ٣٤، ٣٥، ٥٠، ٥٦
الأخوة الإسلامية ٣٨٠	ايدوس ٧٥
الادارسة ٤٨، ٤٩، ٥٩	الأبيض المتوسط (البحر) ٢٥، ٢٦، ٢٧
الادرياتيک (بحر) ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٣٢	٤١، ٤٣، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣
٨٢، ٨٠، ٧٩، ٦١، ٦٠	٦٤، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧٤، ٧٦
آدم ٢٢٠، ٢٦٨، ٢٦٩، ٣٠٣، ٣٠٤	الاتابك ١٥٦
	اتاتورك ٢٦٤

الاسكندرونة ٦٨،٦١	ادفو ٦٦
الاسكندرية ٦٤،٥٢،٤٤،٣٦،٢٢	ادوار ١٣٧
١٨١،١٣٩،٦٨،٦٥	ارستوفانس ؟
الاسكندنافيون ٧٨،٧٥،٤٥،٤٤،٤٠	ارغون ١٦٥
الاسكوريال ١٧٠	الارتقيون ١١٢،١١١،١٠٦،١٠٥
الاسلام في اكثر صفحات الكتاب :	الارز ٧٣،٦٩
الأسلحة ٨٢،٨١	الأرض المقدسة ١٣٣،١٢٥
اسماعيل ٣٤٤،٢٢٠،١٢٠	ارسطو ٢٧٦،١٦١
اسنا (اسني) ٦٦	ارسوف ١٣٧
الاسود ٦٣	ارض الرافدين ٣٢٠
اسوكا مهتا ٢٨٠	آرلس ٨٢،٧٦،٤٣،٤٢
اسيا ٧٨،٢٦١،١٣٤،١١١،٣٨،٢٣	ارمينية (والارمن) ١١٠،١٠٦،٥٨
٣٣٠،٣٢٠،٢٧٩	١٣٦،١٣١،١٢٦،١١٦
اسية الصغرى ٢٢٣،٧٨،٥٨،٥٦	ارنست ترولتش ٢١٤
٢٢٥	اريبولا ٤٤
اسية الوسطى ٥٠	الازهر ٢٤٦،١٨١
اشيلية ١٩٣،١٩١،٦٩،٤٩،٤٤	ازيرو ٢٩
الاشرف ١٣٩،١٢٨	اسامة بن منقذ ٢٣٤
اطالية (اتليه) ٧٧،٤٠،٣٨	اسبانيا (والاسبان) ١٤٣،٨٤،٢٦
اصغر فيضي ٢٩٠	١٨٩،١٨٠،١٧٩،١٧٨،١٧٥
اغرا ٢٦٥	٣٢٠،٢٦٦
آغس سليم ٣٥٦	الاسبتالية ١٣١،١٢٩،١١٧،١٠٨
اغسطس ٦٢	١٣٧،١٣٢
بنو الأغلب ^{٢٢} (والاغالبة) ٣٠،٢٧،٢٥	استانبول ١٩٧
٥٣،٤٢،٤١،٣٩،٣٧،٣٤،٣١	اسرائيل ٢٥٦،٢٥٥،٢٥٣،١٥٠،١٧

الطنبغا ١٨٢
 الفونس ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٦٦
 الفونس الثاني ١٥٣ ، ١٦٨
 الفونس امير قشتالة ١٣٧
 الف ليلة وليلة ٢٣
 الكسيوس ٣٩
 المانيا ٥٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١٥٠ ، ٢١٤
 المرية ٤٩ ، ٥٤ ، ٧٩
 الموت ١٣٥
 الوزو لوبز بتشيانو ١٥١
 الهة العقل ١٤٥
 اليكانت ٥٣
 الاماكن المقدسة ١٠١ ، ١٩٢
 امالفي (املف) ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٤٧
 ٧٥ ، ٦٠
 الامبراطورية الرومانية المقدسة ١٢٧
 الامبراطورية العثمانية ٢٤ ، ٣٢٦ ، ٤٠
 الامبراطورية المغولية ٣٤٣
 امرويز ٣٠٩
 امبيدوكليس ١٦٣
 اموري ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٠
 بنو امية (والامويون) ١٦ ، ٢٠ ، ٢١ ،
 ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٧ ، ٦٥
 ٧٢ ، ٦٦
 اميركا ٢٥٥

٦٥ ، ٦٤ ، ٦٣ ، ٦٢ ، ٥٤
 اغناطيوس ١٥٥
 اغناطيوس ليولا ١٤٤
 اغوير ١٠٩
 الافرنج ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،
 ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،
 ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨
 افريقية ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٤٠ ،
 ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٢٦٨
 ٣٣٠
 الافغاني ٣٤٦ — ٣٥٠ ،
 ٣٥٢ ، ٣٥٤
 افلاطون (والافلاطونية) ١٥٦ ، ٢٧٦
 ٣٤١
 افير ٥٣
 اقبال ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٧٧٦ ،
 ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ،
 ٢٨٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥٢
 اقسنقر البرسقي ١١١
 ابو الكلام ازاد ٢٩٠ ؟
 اكهارد ٨١
 الالب (جبال) ٨١ ، ٨٢
 الب ارسلان ١٠٤
 الالبسة المطرزة ٦٨
 الطف حسين ٢٦٢ ، ٢٦٣

اوغسطين ٣٢٥
ايريا ١٥٨
ايجور ١٥٨
ايجه (وايجيون) ٣٩٠٣٨٠٣٦٠٢٦
٥٠٠٤٦
ايران ٣٤٦٠٣٣٠٠٢٦٤٠١٣٤٠١٠
٣٧٨٠٣٥٨٠٣٥٦٠٣٥٠٠٣٤٨
ايرين ٥٨
ايزابلا دي بريين ١٢٨
ايطاليا في اماكن كثيرة من الكتاب
ايلغازي ١١١
ايوب ٢٢٠
الاوييون ١٣٧٠١٣٤٠١٢٣
الايلولية ٢٨
ايونيه ٦٠٠٢٦
الايلخانيون ١٣٧
اينشتين ٢٦٤

(ب)

البابا (والبابوية) ١٢٩٠١٢٥٠٣٠
١٣٩٠١٢٥
باجه ٧٠
بارثولد ٢١٨
باري ٨٦٠٤٦٠٤٣٠٤٢٠٣٥٠٣٢٠٢٩
٨٦٠٨٥٠٨٣٠٦٢٠٦٠٠٥٢

امير علي ٣٦١٠٣٦٠٠٢٥٦
الاناضول ٥٥٠٣٨
الانبعاث الديني ٢٤٩
الانتاج الفكري الاعتدالي ٣٦٦ وما بعد
انتشار الاسلام ٩
انجلترا ١٧٠٠٨٤٠٥٣
اندروا ١٢٧
الاندلس ٢٦٢٠١٩١٠٤٩٠١٩٠١١
الانثيمون ٦٣
اندنوسية (والاندنوسيون) ٥٠٠٣٣٠
٣٧٦٠٣٧٤٠٣٧٣٠٣٧٠٠٣٥٨
٣٧٩٠٣٧٨٠٣٧٧
أنر ١١٤٠١١٣
انطاكية ١١١٠١٠٦٠١٠٥٠٧٣٠٣٨
١٣١٠١١٩٠١١٧٠١١٦٠١١٤
١٣٧٠١٣٦٠١٣٣
انكونا ٢٩
اوتو الاول ٨١
اوربانوس ١٠٢٠١٠١
اورجلا ٦٥
الاوردية ٢٨٩
اوروبا في اماكن كثيرة من الكتاب
اوريو ٤٦
اوستا ٨١٠٣٠
اوريجا ٣٧

باريس ٣٦٢، ٣٤٧	براغ ٨٣
باسكال ١٤٥	البربر ١٣٧، ٦٥
باسيل ٥٦، ٣٩، ٣٧، ٣٥، ٣٤، ٣٢	البرتغال (والبرتغاليون) ٧٣، ٢٤
٧٩، ٥٩	برثولومي دي ارجنزولا ١٦٦، ١٤٩
باغاس النوبة (البجة) ٦٦	برسباي ١٣٩
بافيا ٨١، ٨٠	برستول ٥٣
باكستان ٢٨٠، ٢٧٧، ٢٦٤، ٢٦٢	برشلونة ٧٨، ٤٢
٣٨٨، ٣٧٩، ٢٧٧، ٣٧٧	برقوق ١٩٥، ١٧٨
بانثيريا ٥٩، ٢٧	بركيا رق ١٠٦، ١٠٥
بانيفانتوم ٣٤، ٢٨، ٢٧	البرناسيون ٢٦٢
البثرون ١٣١	برنديزي ١٢٩، ٢٨
بجاية ١٩١، ٦٤	البروتستانتية ٢٦٣
البجة (باغاس) ٦٦	بروفانس ٤٧، ٤٣
البحر الأبيض المتوسط (راجع الأبيض المتوسط)	البروفنسال ١٣١
بحر ايجيه ٦٠، ٥٥، ٥١، ٥٠، ٤١، ٣٧	بروكسل ١٦٢
البحر الأحمر ٨٤، ٦٧، ٦٦، ٢٤	برونو ٨١
البحر الأسود ٧٧، ٥٩، ٤١، ٤٠، ٢٥	بريطانيا (والبريطانيون) ٥٦، ٢٥، ٢٤
٨٤	٣٣٠، ٢٧٣، ٢٦٥
بحر ترهانيا ٨٣، ٦٠، ٥٤، ٤٧، ٣٤، ٢٧	بسكرة ١٩١
بحر الظلمات ٩	البشانقه ٥٨
بحر قزوين ٤١	البشبيشي ١٨٤
بدرو ١٩٣	البشكير ٢٣١
البرابرة ١٣٥، ٥٨	البصرة (والبصريون) ٦٧، ٢٢، ١٩
البرانس ٢٦٧، ٥٥	٧٣، ٧٢
	بطرس ١٣٩

بلک ۱۱۱	بطرس الناسک ۱۰۲
بلنسية ۴۲	بغداد ۷، ۶۲، ۵۹، ۲۹، ۲۴، ۲۲، ۲۱
البليار ۵۹، ۵۱، ۵۰، ۴۵، ۴۴، ۴۰	۷۹، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۴
۷۹، ۶۲، ۶۰	۲۱۳، ۱۶۲، ۱۵۹، ۱۵۷، ۱۳۴
بلوخيستان ۲۸۱	۲۵۵، ۲۳۱
بمبالونية ۵۶	ابو بكر ۲۲۰، ۲۱۳، ۱۸، ۱۷
البنجاب ۲۸۱، ۲۷۳، ۲۶۴	ابن بکران ۲۳۰
بندار ۱۶۰	بکينا ۵۴، ۵۳
البندقية ۶۸، ۶۱، ۵۶، ۵۰، ۳۵، ۲۶	بلاد العرب ۳۰۷، ۵۹
۱۳۱، ۸۴	بلاد النوبة ۷۱
بنسجلي ۳۶	بلاکبر د ۵۳
بنغال ۳۴۴، ۲۶۷، ۲۶۵، ۲۶۳	بلايموث ۵۳
بو ۸۰، ۴۳، ۳۲	بلجيكا ۱۵۹، ۱۵۸
البوذية ۲۹۰، ۲۸۲، ۲۶۱	البلدان الإسلامية ۳۶۹
بورت رويال ۵۲	بلدوين ۱۱۶، ۱۱۵
البورغنديون ۱۵۹	بلدوين دي بورغ ۱۱۱، ۱۱۰
بوکارانت ۷۰	بلدوين صاحب الرهاء ۱۱۰
بولونيا ۱۵۳	بلدوين صاحب القدس ۱۱۱
بونيه (عناية) ۴۳، ۲۶	بلرم (بلرمو) ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷
بونزا ۳۰	۷۲، ۵۲، ۴۹، ۴۸، ۳۵، ۳۴، ۳۳
بونيفاس ۲۶	۸۰
بوهيمند اوف تورنتو ۱۰۳	البلطيق (بحر) ۸۲
البيرسية ۱۸۳، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶	البغار ۷۷، ۷۵، ۷۴، ۵۹، ۵۸
۱۸۴	البلقان ۷۴
بيت المقدس ۱۹۱، ۱۰۱، ۶۹	بل ۱۵۱

بيت لحم ١٩٢	التتار (الططر) وتيمور ١٩٦
البيرة ٦٩	تنش ١٠٥
بيروت ٣٦٠، ١٣٩، ١٣٦، ٧٣، ٦٨	التجارة ٦٩
بيزا ١٣١، ٧٩، ٤٤	التجار الأجانب ٧٢
بيرانسون ١٦٢	التجارة الصحراوية ٨٣
بيزنطية (والبيزنطيون) ٢٥، ١٥، ١٠	تجديد الفكر الديني ٢٧٣
٢١٦، ٨٧، ٨٥، ٨٤	التحررية الإسلامية ٣٨٤، ٣٧١-٣٥٣
بيكر ١٥٩	التحررية المسيحية ٢٦٩
بيلاجيوس ١٢٧	تراقونه ٤٢
بيلوبونيز ٥٦	تراقيا ٣٦
بين القصرين ١٨٤، ١٨٣	تركستان ٢١٣، ٧٢
(ت)	تركيا ٣٥٦، ٣٤٧، ٣٤٦، ٢٨٩، ١٠٤
تاج محال ٢٦٩، ٢٦٥	٣٧٩، ٣٧٧، ٣٧٤، ٣٥٨
تاجوس ٧١	ترهانيا (راجع بحر ترهانيا)
تارنتو ٦٠، ٤٢، ٣٥، ٣٢، ٢٩، ٢٨	القديسة تريزا ١٥١
التاريخ (اهميته للمسلم) ٣١٦	تسارجراد ٧٤، ٤١
التاريخ الإسلامي ٣٢٤، ٣١٣، ١٦٤	تسونغ ١٨
٣٦٧	تشارلز الخامس ١٧٠
تاريخ التمدن الاسلامي ٣٥٢	تشالسيلك ٣٧
التاريخ الحديث ٣٦٤	تشر ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢١٤، ٢١٣
تاريخ فتح المكسيك ١٧١	٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٧
التأليف الاعتدالي ٣٨٦-٣٨٢	تشيرسون ٧٤
	التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً

وشرقاً (كتاب) ١٧٩ وما بعدها
 تغري بردي ١٨٦
 تلمسان ١٩١
 تمر (راجع تيمور)
 تنكريد ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢
 تنيس ٦٧
 التوابل ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٢
 تورمينا (راجع طبرمين)
 تورننغ ٢١٤
 توسكانيا ٢٦، ٣٦
 توفيق فكريت ٢٥٦
 تونس ٣٥، ٥٤، ٦١، ٦٣، ٦٦، ١٣٤،
 ١٧٧، ١٨١، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٩،
 ١٩٠، ١٩١، ١٩٥
 التبير ٧٨
 تيرسودي ملونيا ١٧٠
 التيرول ٦١
 تيلتش ٢٤٨
 تيمور ١٨٨، ١٧٩، ١٩٢، ١٩٤
 التيوتون ١٣١
 تيوفيلوس ٤٢

(ث)

ثاسوس ٣٦

ثرمة (ترمين) ٣٣
 الثغور الإسلامية ٥٢
 ثيوكستوس ٣٦
 ثيبو اوف شامبانيه ١٣٢

(ج)

جاريجليانو ٣٣، ٣٥، ٤٢، ٤٣، ٥٠،
 ٨٠، ٥١
 جالك دي فيتري ١٠٩
 الجامعات العربية ٢٦٢
 الجامعة العثمانية ٢٧٩
 جان دابلين ١٢٦
 جايمس الثاني ١٦٥
 جاييتا ٢٩، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٧، ٦٠
 جبال الألب ٥٨، ٨١
 جبال سيارا ١٦٥
 الجبر ٢٢
 جبل طارق ٤٩، ١٠٣
 جبل آثوس ٣٧
 ابن جبير ٢٢٩
 جبيل ١٣١، ١٣٦
 جلد ٧٣
 الجرامقة ٤٠، ٥٧
 الجرف ٧٠
 الجريد ٦٥

حیراردی رید فورت ۱۲۱
الجیش الاسلامی ۲۶
جیمس أوف اراغون ۱۳۷
جیان ۶۹

(ح)

حاجی خلیفه ۲۳۲
الحبشة ۱۶، ۱۷
الحبوب ۳
الحج ۱۷، ۱۸۱
الحجاز ۶۷
الحجر الأسود ۱۶
الحديث الشريف ۲۱۷
الحديد ۶۱، ۶۳، ۷۹
الحراقات ۲۸، ۵۴، ۸۵
حران ۱۱۲
الحرب العالمية الثانية ۲۴۶، ۲۵۸
الحركات القومية ۳۶۵، ۳۷۶ وما بعدها
الحركة الاصلاحية ۲۶۶
الحركة المحمدية ۳۵۱
الحرير ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷
حزب المؤتمر ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹
۲۸۰
حزب الوفد ۲۵۴
ابن حزم ۱۶۹

الجزائر ۴۹
الجزيرة ۵۳، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۶
الجزيرة الخضراء ۴۴
الجزيرة العربية ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۹
۱۵۶، ۱۵۹، ۲۴۹، ۳۲۰، ۳۳۹

۳۴۰

جفلوز ۲۸، ۳۰
الجماعة الاسلامية ۳۶۵
جماعتي اسلامي ۳۸۸
جمال عبد الناصر ۲۵۴، ۲۵۷، ۳۷۴
جناح ۲۶۴، ۲۸۸
جنکيز خان ۲۳
جنوة ۴۷، ۷۹، ۱۳۱
الجهاد والحروب الصليبية ۹۹ - ۱۴۰
جوانفيل ۱۳۴
جوان مانوئيل ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۵
جورجي زيدان ۳۵۲
ابن الجوزي ۲۳۱
جوسلين دي كورتيناى ۱۱۰، ۱۲۱
جوليان ۱۳۶
جون ۱۳۶
جون اوف بيانو كاريني ۱۳۵
جون دى ابلين ۱۳۶
جون زغيرينس ۵۸
جوهر ۱۹، ۴۹، ۶۶

الحانقاه ١٨٣	الحسبة ٦٤
ختم النبوه ٣٨٨	ابو الحسن محمد بن محمد الغنمي ٢٢٤
خديجة ١٦، ١٧	الحسين ٢٠، ٢١
خراسان ١٩٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١	الحشاشون ١٢٠، ١٢١، ١٣٥، ١٣٧
الخرتبرتي ٢٢٣، ٢٢٨	حصن الاكراد ١٣٨
الخرز ٧٤	الحضارة الاسلامية ١٠، ٣٢٠
الحشب ٧٩	الحضارة الفارسية ١٥٧
الحكسار ٣٥٠	الحضارة الهلينية ١٥٦
الخليج العربي ٢٤، ٦٧	حطين ١٢٢
خليج كورنث ٥٥	الحكم الثاني ١٦١
خليج ليونز ٦٠	الحكومة المصرية ٢٥٨
خليفة عبد الحكيم ٣٦١	حلب ٦٨، ٦٩، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١٢٦، ١٢١، ١٢٠، ١١٢، ١١١
الخليلية ٢٢٩	١٣٦، ١٣٥
خمارويه ٦٧	الحلة ١١١
الحوارج ٢٠	حماء ١١٢
خوارزم ١٢٧، ١٣٣	الحمراء ٢٦٩
خوداينخش ٣٦١	حمص ١١١، ١١٢، ١٢٠، ١٣٢، ٣٨
خلاط ١١٣	حنا الثامن ٣٣
الخلافة (حركة) ٣٥١	ابن حوقل ٥٢، ٧٠، ٧٣
الخلافة ٢٠، ٢٢٨	الحياكه ٧٠
ابن خلدون ١١، ١٢، (في مصر) ١٧٧-	حيدر اباد ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٧٩، ٢٨٩، ٣٨٨
٢١٢، ٢٧٣	
خيبر ٢٦٨	(خ)
	خالد بن الوليد ١٨

(د)

دار الاسلام ٢١٨، ٢٥٠
دار الاسلام (حركة) ٣٨٨

دار السلام ٦١

الدانشمندیون ١٠٦

الدانوب ٥٨

داود ٢٢٠

الداوية ١٠٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ٣٣

١٣٦، ١٣٨

دبكو ٦٨

دبیس بن صدقة ١١١، ١١٢

الدردنیل ٤٤، ٤٥، ٥٠، ٥٥

درية شفيق ٢٥٧

دريك ٥٣

دقاق ١٠٥، ١٠٦

الدلتا المصرية ٣٧

دهلي ٢٦٥

دمشق ٢١، ٢٢، ٦٨، ٦٩، ١٠٤، ١٠٥

١٠٦، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٤

١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٢٦، ١٢٧

١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥

١٣٦، ١٦٢، ١٨٨، ١٩١، ١٩٢

١٩٧

دمياط ٣٧، ٤٠، ٦١، ٦٧، ١٢٧، ١٣٤

الدنانير المغربية ٦٦

دوريلي ١٠٦

دوق ألبا ١٤٧

ديار بكر ١٠٦

دياغو هورتادو دي مندوزا ١٧٠

دي جوانفيل ١٦٧

ديكارت ١٥٥، ٢٧٦

الديمقراطية ١٠١ وما بعدها

الديمقراطية الاسلامية ٢٨٩

الدين الاسلامي ٢٣

الدينار الذهب ٧١

الديوبنديون ٣٧٣

(ذ)

الذهب ٦٦، ٧٠

(ر)

رابليه ١٥٣

راد يلخس ٢٨، ٢٩

راشد ٣٦١

راغوصه (راجوزا) ٣٢

رامون اكليزيا ١٧١

الرحبة ١١١

الرحلة ١٧٩

الرومانسيه ١٤٨	رينو رستم (والرستميون) ٤٩، ٤٨، ١٩
الرون ٨٢، ٤٤، ٤٣	٦٦، ٦٥، ٥٩
ريتنيق ١٢٥	الرسول ٩
ريتشارد ١٢٦، ١٢٣	رشيد رضا ٣٦١
ريتشارد اوف كورنول ١٣٢	الرصا ص ٨١، ٧٠، ٦٣
الريزاكار ٣٨٨	رضا شاه ٢٤٧
ريموند ١٢٢	رضوان ١٠٦، ١٠٥
ريموند الثالث ١٢١	رقادة ٦٤
ريموند اوف سنت جيلز ١١٠، ١٠٣	الرقيق ٨٢، ٨٠، ٧٥، ٦٤
رينو ١٢٢	الركراكي ١٨٣
رينو دي شاتيون ١٢١	الرها ١١٣، ١١٢، ١١١، ١٠٦، ١٠٥
ريو (ريجيو) ٤٦، ٣٤، ٣١	١١٥
(ز)	الرهاصية ٢٢٩
الزئبق ٧٠	روبرت اوف فلاندرس ١٠٣
الزعفران ٧٣، ٦٥	روبرت اوف نورماندي ١٠٣
زنكي (والزنكيون) ١٢٤، ١١٣، ١١٢	روجرز ١١١
الزيتون (وزيته) ٨٠، ٦٤، ٦٣	الروس (وروسيا) ٥٨، ٥٠، ٤١، ٤٠
(س)	١٣٥، ٨٤، ٧٧، ٧٥، ٧٤، ٧١
سابا (القديس) ١٣١	٣٣٠، ٢٥٠، ٢٣١
الساسانية ٢١٦، ١٥، ١٠	روح الاسلام ٣٦٠
ابن الساعي ٢٣٢	الروم ١١٦، ١٠٦، ١٩، ١٨، ١٥
ابن سعود ٣٤٠، ٢٥٦	١٢٨، ١٢٦، ١١٨
	رومه (والرومان) ٣٠، ٢٢، ١٥، ١٠
	٣٢٢، ٣٢١، ١٠٠، ٧١، ٦٤

سليمان بن قتلмыш
 السنة — في أكثر فصول الكتاب
 سنتياغو ١٥٢
 السند ٢٨١
 سنغولاجي ٣٥٦
 السنوسية ٣٥١
 السنيغال ٦٥
 السودان ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٣،
 ٢٥٣، ٨٤
 سورنتو ٢٩
 سورية (والسوريون) ٢٥، ٨٤، ١٠١،
 ١٣٩، ١٥٦، ١٦٢، ١٩٠، ١٩٢،
 ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٥٠، ٢٥٥،
 ٣٧٢، ٣٧٤
 سوسة ٦١، ٦٤
 سوفوكليس ١٦٠
 السويديون ٤٠
 السلاجقة ١٠٥، ٢٢٧
 السلاجقة الأتراك ٢٣، ١٠٤
 سلاجقة قونية ١١٩
 سلامنكا ١٥٣
 السيادة الاسلامية ٢٥-٩٨
 سيبيريا ١٣٥
 سيبيل ١٢١
 الشيخ ٣٧٥
 سيد احمد برلاوي ٣٤٤

ابن السمك ١٦٩
 سالرنو ٣٠، ٣٣، ٤٧، ١٥٣
 سالونيك ٣٧، ٤٠، ٤١، ٥١، ٥٤، ٧٤
 ساموس ٥٥
 سانت برنار ٨١
 سانت جول ٨١
 سايكليد ٣٦، ٣٧
 سبتة ٤٩
 سبتيمر ٨١
 ستراتيجوس ٣٦
 ستيفنسون ١١٢
 سجلماصة ٤٩، ٦٥، ٧٠، ٧٣
 السخاوي ١٨٦
 سرجيوس ٢٩
 سردينيا ٤٥، ٤٧، ٥٠، ٥٩، ٧٩، ٨٣،
 ٨٤، ٩١
 سرفانتس ١٥١، ١٦٨، ١٧٠
 سرقسطة ٤٢، ٥٢، ٥٣، ٦٢، ٧٠
 سرقوسة ٢٦، ٣١، ٥٦
 ساركات اسلام ٣٥١
 السرو ٦١
 سعد الدين التفتازاني ١٩٥
 سفاقس ٦٤
 سقمان بن أرتق ١٠٥
 سكوت ٣٦٠

الشرق الاوسط ٢٣، ٢٤، ٢٤٦، ٢٤٩

٣٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣

شركة النفط الانكليزية - الايرانية ٢٥٣

الشريعة الاسلامية ٢٥٦، ٢٨٨، ٣٠٩

الثغور الاسلامية ٢٥

شكسبير ٣٦٠

شكيب ارسلان ٣٥٢

شمال افريقيا ١٩، ٤٥، ٨٤، ٨٥، ١٣٧،

١٨٠، ١٩٠، ١٩١، ٢٥٢، ٣٢٠

شناصي ٣٥٦

شنشلة ٧٠

شيرسو ٢٩

شيركوه ١٧٧، ١١٨

شيرز ١١١

الشيعة (والشيعي) ٢٠، ١١٨، ٢٢٧،

٢٣١

شين ٢٤٨

الشيوعية ٢٥٥

(ص)

« صاحب الحمار » ٤٨

الصالح (اسمعيل) ١٢٠

صرغتمش ١٨٣

صفاقس ٣٥

صفد ١٣٢

سيد احمد خان ٣٥٦، ٣٦٣

سيرونا ٧٠

سيف الدين غازي ١١٤، ١٢٦

سيقالو ٣٠، ٣١

سيغالونيا ٥٦

سيفيتا ٣٠

سيكانولف ٢٩

سيمون ٥٨

(ش)

شارل الاصلع ٣٣، ٤٣

شارل اوف انجو ١٣١، ١٣٧، ١٣٨

شارلمان ٥٨، ٧٨

شاله ٦٧

الشام (والشاميون) ١٣٣، ٣٢٠

الشاه ٣٤٨

شاور ١١٨، ١١٨

شالاندون ١١٦

شباب محمد ٢٥٤

شبلي ٣٥٦، ٣٦٢

شجر الساج ٦٧

الشحينية ٢٢٩

شدونه ٤٩

الشربين ٦١

الشرق الأقصى ٦٧

صناعة الزجاج ٦٣	صفين ٢٠
صناعة السجاجيد ٧٠، ٦٨، ٦٤	صقلية ٢٥، ٨٤، ١٢٧، ١٣١،
صناعة السيوف ٧٠	صكوك الغفران ١٢٦
صناعة العطور ٧٦، ٧٥، ٧٤	صلاح الدين ١١٨، ١٢٦، ١٣٧، ٢٢٦
صناعة الملح ٧٧	٢٣٤
صناعة المنسوجات ٦٤	الصليب ١٠٣
صناعة الورق ٧٣، ٧٠، ٦٨، ٢٢	الصلبية والجهاد ١١
صور ٢٣، ١٢٢، ١٠٨، ٦٨، ٥٤، ٤٠	الصلبيون ١٠٢، ١٠٥، ١٠٨، ١٢١،
١٣٣، ١٣١	١٢٦، ١٢٧، ٢٣٦، ٢٢٥، ٢٢٦
الصوفية (والتصوف) ١٣٩، ١٠	= (الأمراء) ١٠٢، ١٠٧، ١٢٣
٢٦١، ٢٢٢، ٢٢١، ٢١٣، ١٤٥	= (الجيوش) ١٣٨
٣٥٣، ٣٢٨، ٣٢٥، ٣٢٤	= (الحروب) ١١، ٢٣، ٩٩
صيد الاسماك ٦٤	١٠١، ١٠٤، ١١٢، ١٢٥، ١٤٠
صيدا ١٣٩، ١٣٦	٢٣٤
صيدونيا ٤٩	= (الحملات) ١٠٢، ١٠٣
الصين (والصينيون) ١٩، ١٨، ٩	١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١٢٤، ١٢٥
١٨٣، ٢٢	١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩
(ض)	= (الحملة الثالثة) ١٢٣، ١٢٤
ضرغام ١١٧	١٢٥، ١٢٦، ١٢٨
(ط)	= (الحملة الثانية) ١١٣، ١١٤
طاغور ٢٧٣، ٢٦٣، ٢٦٢	١١٥
الطاوية ٢٩٠	= (الحملة الرابعة) ١٢٥
الطب ٢٢	= (الحملة الخامسة) ١٢٧
طبريه ١٩	= (مملكة) ١٣٩
	الصناعة ٦٩
	صناعة الجلد ٧٠

العالم المسيحي ١٣٠، ١١
 عام الفيل ١٦
 عباس اقبال ٣٦١
 عباس (والعباسية والعباسيون) ٢١،
 ١٩٥، ٦٨، ٥٨، ٥٧، ٤١، ٣٩، ٣٨
 العباس (الخليفة) ١٣٤، ١٢٠، ١١٨
 ٢٢٧، ٢٢٥، ١٦٠، ١٣٧
 عبد الجبار بن صالح ٣٢، ٢٢٩، ٢٢٤
 عبد الحق ٣٥٦
 عبد الرحمن الثاني ٤٢
 عبد الرحمن الثالث ٧١، ٧٠، ٥٠، ٤٩
 عبد العزيز ٣٤٤
 عبدالله الاقفهي ١٨٩
 عبد الملك بن مروان ٩
 ابن عبد الوهاب ٣٥٣، ٣٤٣، ٣٤٠
 عثمان ٢٢٠، ٢٠
 العثمانية ٣٣٠، ٢١
 عدن ٦٧
 عرابي ٣٤٨
 العراق ٧١، ٦٨، ٦٧، ٢٤، ٢٠، ١٩
 ٢٢٥، ١٦٢، ١٣٥، ١٣٤، ٧٤
 ٢٥٣
 العرب ١٤٣، ١٠٦، ٧٧، ٢٢، ١٦، ٩
 ١٥٩، ١٥٢، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨
 ٢١٦، ١٧١، ١٦٧، ١٦٥، ١٦٠

طبرمين ٤١، ٣٤، ٣١
 طرابلس ٦٥، ٦٤، ٥٤، ٥٢، ٣٩، ٣٥
 ١٣٨، ١٣٦، ١٢٢، ١٢١، ٧٣، ٦٨
 طبرزون ٧٦، ٧٤
 طرسوس ٦٠، ٥٩، ٥٧، ٥٥، ٤٠، ٣٨
 ٢١٩، ٢١٨، ٧٣، ٦٨، ٦٧، ٦٢
 طرسوس ١٣٩، ٢٥
 طرسوشه ٥٣، ٦١، ٥٤، ٤٥، ٤٢، ٢٦
 طريق الحرير ٧٤٣
 طغتكين ١١١
 طليطلة ١٥٣، ٧٠
 طه حسين ٣٦٢، ٣٥٦
 طوروس ١٠٦، ١٠٥، ٥٢
 ابن طولون (الطولونيون الخ) ٣٩،
 ٧٦، ٧٢، ٧٠، ٦٨، ٦٧، ٦٢، ٥٩

(ظ)

الظاهر ١٩٠

(ع)

العاضد ١١٨
 العالم الاسلامي ١٢٢، ٨٤، ١١، ١٠
 ٣٤٧، ٣٢٩، ٣٢٤، ٢٢٨، ١٣٠
 ٣٧٠
 العالم العربي ٣٧٩، ٣٤٦

عسقلان ١٠٦، ١١٥، ١١٦، ١٣٢

العصية ١٧٧

العصر الجاهلي ٢٠

عصر النهضة ٢٣

العصور المظلمة ٢٣

العقلانية ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧

العقيدة المسيحية ١٠١

العقيليون ١٠٥

عكا ١٠٥، ١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩

علم التاريخ ١٧٧

العلماني ٣٢٢

علي ٢٠، ٢١، ٢٢٠ وما بعدها

علي خان ٢٨٩

عمر ١٩، ٢٢٠

عماد الدين ١١٢، ١١٩

ابن العمار ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨

العملية التاريخية ٣٢٨

عمورية ٥٧

ابن العميد ٢٢٠

عنابه (راجع بونه)

عيسى بن مريم ١٧

عين جالوت ١٣٦

غالاهاذ ١٣٣، ١٣٤

غاليسيه ٤٥

غاندي ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧

٢٨٠، ٢٨٢، ٢٩٠

غبون ١٧٨

غدامس ٦٥

الغرب ٧٥، ٢٥١، ٢٥٢، ٣٤٧

غرناطة ١٩١

غزة ١٣٢، ١٣٣

غزنه ٢٢٣، ٢٢٥

غروسيه ١٣٥، ١٣٧

غريغوريوس ١٢٩

غودفري ١٠٣

النوطيه ١٠٨

غوكالب ٣٥٤

غي دي لوسينيان ١٢١، ١٢٣

الفاخر العلوي ٢٢٤

فارانجيا ٤٠ (راجع ايضاً الروس)

فارس (راجع ايران ايضاً) ١٨، ٢٢،

٧١، ٧٣، ٧٤، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠،

١٦١، ١٦٢، ٢٨٩، ٣١٧، ٣١٩

فاس ٤٩

١٣٨، ١٣٥	فاطمة ٢٠
فريس ٦٩	الفاطميون ٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ٨٣، ٣٤
الفسطاط ٦٧، ١٩	٢٣٠، ١١٨
الفضة ٧٠، ٦٣	فاكشيا ٣٠
الفقه المالكي ١٨٧، ١٨٣، ١٨٢	فايكنج ٤٩، ٤٤
فلسطين ١٠١، ٨٣، ٧٩، ٧٣، ٦٨	فتك ٢٣٣، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢١٤
٣٢٢، ٢٥٦، ٢٢٦، ١٠٥	الفتوة ٢٤٤-٢١٣، ١٢
فلسفة التاريخ ١١	كتاب الفتوه ٢٢٣
الفلسفة الاغريقية ١٦١	الفخاريات ٦٣
الفلسفة الرواقية المسيحية ١٤٥	الفرائضيه ٣٤٤
فوتينوس ٣٦	الفرات ١١٣
فوسلر ١٥١	فرج ١٩٢، ١٨٩، ١٨٨
القووس ٨١	فردون ٨٢
فلاسكينز اوغويا ١٦٨	فرسينتوم ٥٢، ٥٠، ٤٧، ٤٤، ٤٣
فيكو ١٧٨	٨٣، ٧٩، ٦٢، ٦٠
فيلكاز ١٥١	فرماء ٦٨
فيليب اغسطس ١٢٣	فرنسا ٠٨١، ٥٠، ٤٨، ٤٥، ٤٣، ١٩
فيليب الثاني ١٧٠	١٤٥، ١٣٢، ١٠١، ٨٤، ٨٣، ٨٢
فيليب دي نوفارا ١٣٠، ١٠٩	١٦٦، ١٦٠، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢
فرنال دياز دل كاستيلو ١٧١	٣٧٢، ٣٣٠، ١٧٠، ١٦٧
الغيوم ١٨٨	فرنسيس ١٥٥
(ق)	الفرو ٧٥
قابس ٦٤	الفروسية ٠٢١٤، ١٣٩، ١٣٤، ١٢٣
القادسية ١٩	٣٣، ٢٢٣، ٢٢١
	فريدريك ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧

القسطنطينية ١٣٧	قادش ٤٩
قشتاله (راجع طرطوشه) ؟	القاشاني ٣٥٠
قصب السكر ٧٣، ٦٩، ٦٥	القالى ٢١٩
القصيدير ٨١، ٧٠	القاهرة ١٩، ٢٢، ٧٦، ١١٨، ١٢٧،
قصر دوسول ٥٣	١٩٦، ١٧٧
قصريانه ٣١	القبائل البربرية ١٧٨، ١٥
قصيدة السيد ١٥١	قبدوقيه ١٠٦
قصير ٦٦	قبرص ٣٩، ٤٥، ٥٠، ٥٤، ٥٩، ٦٠،
قضاة المالكية ١٨٨	١٣٩، ١٣٨، ١٣١، ١٢٦، ٦٣
قطز ١٣٦	القبر المقدس ١٠١، ١٣٤
قطلونيه ١٣١	قبط ٦٦
القطن ٣، ٦٥	القدس ١٩، ١٠٤، ١٣٩، ٣٢٠،
قفصه ٦٤	القرآن — في اكثر اجزاء الكتاب
قلاوون ١٣٩، ١٣٨	القرامطة ٥٩
قلج ارسلان ١٠٥	القرصنة ٢٥، ٨٥، ١٣٩
قلوريه ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٤٦، ٤٨، ٥٦، ٩١	قرطاجنة ١٠٠
القنال ٦٦	قرطبة ٤١، ٤٩، ٦٢، ٦٩، ٧٠، ٧٣، -
القوى الديناميكيه ٣٨٦ وما بعدها	٧٩، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ١٦٥،
القوط الغرييون ٦٩	٣٥٢، ٢٦٦
القومان ٥٨	القرم ٧٤
القومية ٣٧١-٣٨١	القرن الذهبي ٧٧
القوميات الاسلاميه ٣٧٨	قريش ١٦، ١٧
القومية الايرانيه ٣٧٦	قسطنطين ٦٩، ١٠٠
القومية التركيه ٣٧٧	قسطنطين الخامس ٥٨
القوميه الجرمانيه ١٠٠	قسطنطين بورفيروجانيتوس ٧٨
قونيه ١٠٥، ١٠٦	

كانديا ٥٥،٤٦،٣٨،٣٧
 كالابريا ٤٨،٣٤،٣٣،٢٨
 الكباد ٧٣
 كبرهاتوس ٥٥
 كتاب العبر ٢٣٣،١٩٥،١٨١
 كتاب الوالي ٧٧
 الكتان ٧٦،٦٩
 الكتانية ٧٠
 كتبوغا ١٣٦،١٣٥
 الكثلكة ٢٦٦
 الكحل او الاثمد ٦٣
 كراتيراس ٣٦
 كربوغا ١٠٦، ١٠٥
 كربلاء ٢١،٢٠
 الكرخ ٢٣٠
 الكرك ١٣٣
 ابو الكرم ٢٣٠
 كروتون ٢٨
 الكروم ٦٣
 كريت (والكريتيون) ٢٥، ٦٦،
 ٨٦،٨٥
 كسرى ٢٧١،١٨
 كشمير ٢٨٠
 الكعبة ١٨،١٦
 كمال الدين ١١٢
 كمبراي ٨١

القيروان ٧٦٢،٦٤،٦٣،٣٥
 قيساريه ١٣٧
 قيصر ٢٧١
 قيليقيا ١٠٦،٦١،٥٨

(ك)

كابرا ١٤٤،٧٠
 كابوا ٣٥
 كارمايا ٤٤
 الكارولنجيون ٥٠،٤٢،٣٣،٣١،٢٦
 ٨٢
 كارولينا ٥٣
 كاريبي ٥٢
 الكاس المقدس ١٣٣
 كاسترو جيوفاني ٣١
 كاستللو دل هييرو ٧٠
 الكاشاني ٢٤٧
 كالابريا (راجع قلورية)
 كاله ٢٣٢،٢١٤
 كامارغ ٤٣
 كامبانيا ٥٦،٣٥،٣٤،٣٣،٣٠،٢٧
 ٨٠
 كامبردج ٢٧٣
 الكامل ١٣٠،١٢٩،١٢٨،١٢٧

١٣٩، ١٣٦، ١٣٣
 انلبرالية (راجع التحررية)
 لاريوس ٦٤
 لامونت ٩٩
 لانجيدوك ٨٢
 لاني ٣٥
 لاهور ٢٦٩، ٢٦٧، ٢٦٦، ٣٦٥
 لبنان ١٣٧ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥
 لشبونه ٤٤
 لمبارديا ١٥٤، ٨٢، ٨١
 لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم
 ٣٥٢
 لزنن ٣٤٧
 اللواء المصري ٣٧٧
 لوب دي فيغا ١٧٠، ١٦٨
 لوسيفر ١٤٩
 لوثر ٢٦٦
 لوثير ٨٠
 لوك ٢٧٦
 لولوا ١١١
 لوني ٤٤ ، ٨٩
 لويتفرد ٨١
 لويس ١٢٥، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨، ١٦٧
 لويس التقي ٧٨، ٤٢
 لويس الثاني ٥٨، ٣٢، ٣١

الكنفوشية ٢٩٠، ٢٨٢، ٢٦٢
 كنيسة القيامة ١٩٢
 الكنيسة والدولة ٣١٠
 كواريترو ٢٩
 كورسيكا ٨٤، ٨٣، ٧٩، ٤٧
 كورنثوس (كورنث) ٣٧
 كورنيليوس جانسن ١٤٥
 كوستزا ٣٤
 كولبوس ٢٤
 كوماشيو ٨٠، ٣٢
 كوميني ٧٨
 كوندو ١٤٤
 كونراد مونتفيرات ١٢٣
 كونراد الاول ٨١
 كلارمونت ١٠١
 ابو الكلام آزاد ٣٧٣، ٣٦١، ٣٥٦
 كيتس ٣٦٠
 كيفادو ١٧٠
 الكيمياء ١٧١، ١٦٤، ١٥٦، ٢٢
 كينف ٧٥، ٤٦، ٤١، ٤٠
 (لا)
 اللاتين ١٠٧، ١١٠، ١١٤، ١١٧،
 ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤

ما وراء النهر ٢١٧
 ماينز ٨١
 مايودكا ٤٤
 متر ٢١٧، ٧١
 متلين ٥٥، ٣٧
 مجانه ٦٣
 المجتمع الاسلامي ٣١٠، ٣٠٢، ١٢
 ٣٦٧، ٣٦٤، ٣٢٩، ٣٢٣، ١٣٩
 المجتمع التركي ٢٤٧
 المجريون ٨١
 المحتسب ٦٤
 محمد ٢٢٠، ١٠١، ٢٠، ١٨، ١٧، ١٦
 ٣٠٨، ٢٦٩، ٢٢٨، ٢٢٠
 محمد عبده ٣٧٣، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٥٤
 محمد بن عرفه ١٨٦
 محمود ١٩٥
 محمود الغزنوي ٢٢٠
 محمود بن ملكشاه ١١١
 المحيط الهندي ٧١، ٦٧، ٦١
 مخلد بن كيداد ٤٨
 المدرسة الاسكندرانية ١٥٩٦
 المدرسة الصلاحية ١٨٤
 المدرسة الظاهرية ١٨٣
 المدرسة القمحية ١٨٢ وما بعدها
 ملريد ١٦٢

ياقت عني خان ٢٨٠
 ييبا ٣٥٠
 ليكاينوس رومانوس ٥١، ٤٥، ٣٧
 ٥٨، ٥٦
 ليمنوس ٣٨
 الليمون ٧٣
 ليون ٥٧
 ليو امير طرابلس ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧
 ٥٤، ٥٢، ٥١، ٤٧، ٤١
 ليو الحكيم ٥١، ٤٦، ٣٩
 ليون الايزوري ٦٢
 (م)
 المأمون ١٦١، ١٦٠، ٩
 ماجلون ٤٣
 الماركسية ٣١٦، ٣١٥، ٣١٤
 ماردين ١١١
 ماري اميرة انطاكية ١٣٨
 مارية ١٦٥
 مازره ٢٦
 ماسينيون ٢٣١، ٢٣٠
 ماكتغرت ٢٨٦
 مالطه ٥٩، ٣١
 مالفه ٦٩
 مانزكرت ١٠٤

الكتاب	مدغشقر ٧١
المطرزات ٨٢، ٧٧	مذكورة ٦٤
معاوية بن ابي سفيان ٢١٦، ٢٠	المدينة ١٧، ١٩، ٢١، ٤٩، ٦٧، ٧٢، -
معركة الجمل ٣٨٠	١٢٢، ١٦٢، ٢٦٨
المعظم ١٢٨، ١٢٧	مدينة الله ٣٢٥
المعدن ٧٠	مراكش (والمراكشية) ٧٠، ٤٩، ٤٨
المغرب (والمغاربة) ٦٣، ٦١، ١١	٧٣
١٩٦، ١٧٨، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٦٨	مردة ٥٧، ٤٠
٣٧٢	مرسيليا ١٣١، ٧٩، ٤٢
المغول ١٣٣، ١٥٤، ٢٤، ٢٣، ٢١	مرسية ٧٠
٣٤٤، ٣٤٣، ٢٦٥، ١٣٨	مرمرة ٣٧
المقدسي ٦٧	المستر شد ١١٢
المقدمة ١٩٥، ١٩٣، ١٨١، ١٧٧	المستعصم بالله ٢٤
المقريري ١٨٤، ٥٢	المسجد الاقصى ١٩٢
مكة ٧٢، ٦٧، ٢١، ١٨، ١٧، ١٦، ٩	مسدس (كتاب) ٣٥٢
١٦٤، ١٦٢، ١٢٢، ١١٦، ٧٢	ابن مسرة ١٦٥
١٩٢	مسعود صاحب قونيه ١١٥
مكس وبر ٢١٤	المسلك الاسلامي للتاريخ ٣١٧
مكيافلي ١٧٨	المسلم (والمسلمون) في جميع اجزاء الكتاب
ملبار ٧١	المسيح (والمسيحية) في اماكن كثيرة
الملة الاسلامية ١٦	من الكتاب
ملتون ٣٦٠	مسينا ٣١، ٢٨
الملح ٨١	مشيئة الله ١٦٧، ١٦٨
ملكشاه ١٠٥	مصطفى باشا ١٧٩
	مصر (والمصريون) في جميع اجزاء

مينو رقه ٤٤
 مينيو ٢٦
 ميلازو (راجع ميلاط)
 ميلاط (ميلازو) ٥٠، ٣٤
 ميلان ١٦٢
 نابولي ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٥ -
 ٣٦، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٦٠، ٨٠، ١٦٢
 ناربون ٧٨
 النار الاغريقية (اليونانية) ٢٨، ٥٤
 ٥٥
 النازية ١٠١
 ناصر بن مهدي ٢٢٤
 الناصر لدين الله ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤،
 ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢،
 ٢٣٣
 نافر ١٣٢، ٥٧
 نامق كمال ٣٤٥
 النبوية ٢٢١، ٢٣٠
 النبي ١٨، ٢٨٨، ٣٠٧
 النخف ٢١
 النحاس ٨١
 النزعة التوحيدية ١٥٤، ١٦٥
 النساطرة ١٠٦، ١٣٥
 النصاري (والنصرانية) ١٠، ١١، ١٦،
 ١٩، ٢٣، ١٠٦، ١١٠، ١٤٠، ٢٢٢

مليزنده ١١٥
 الممالك ٢١، ١٢٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٩
 ١٨٣، ١٨٩، ٢٢٣
 الممالك الاسبانية ١٦٢
 مملكة الاسلام ٢١٨
 مملكة القدس ١٣٨
 المنصورة ١٢٧، ١٣٤
 المهدي (في السودان) ٣٥١
 المهدي ٣٥، ٤٩، ٦٢، ٦٥
 الموارنة ١٠٦
 مونت جارجليانو ٣٥، ٥٢، ٦٠
 مونت سني ٨١، ٤٣
 مؤتمر الرابطة الاسلامية ٢٧٣، ٢٧٥
 موجز التاريخ الاسلامي ٣٥٢
 مودود ١١٠، ١١١
 موسى ٢٢٠، ٣٠٤
 الموصل ١٠٦، ١١١، ١١٤، ١١٩،
 ١٢١، ١٢٢، ٢١٥٥
 المولدية ٢٢٩
 مونتسكيو ١٧٨
 مونديللو ٣٠
 مونيخ ٢٧٣
 ميخائيل باليولوغس ١٣٧
 ميخائيل الثالث ٥٠، ٥٥، ٥٨
 ميكال دي اونامونو ١٤٧

الهجرة ١٧	النظرة الإسلامية للتاريخ ٢٩٩ وما بعدها
هراة ١٩٥	نفوجورد ٧٥، ٤١
هرقل ١٨	النقابات المهنية ٢١٧
هرمز (أرموز) ٦٧	نقفور ٨٠، ٥٨، ٥٠، ٤٦، ٤٤، ٣٤
همدان ١١١	نهر و ٢٨٠، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣
الهند ١٠٣، ٧٣، ٧١، ٢٤، ١٠، ٩	النهضة الصناعية ٢٩٧
٢٦٧، ٢٦٥، ٢٦٤، ١٧١، ١٦٢	النوبيون ١٣٧
٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٣	نوح ٢٢١، ٢٢٠
٣٣٠، ٣٢٠، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٩	نور الدين ١١٧، ١١٦، ١١٤، ١١٣
٣٧٤، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٦، ٣٤٣	١١٩
٣٧٥	نيبور ٣١٣، ٢٤٨
هندستاني ٢٨٩	النيجر (ونيجيريا) ٦٥
هندوس ٣٧٥، ٣١٢، ٢٧٦، ٢٧٤	نيسابور ٢٢١
الهندوسية ٢٩٠، ٢٨٢	نيسيفورس فوكاش (راجع نقفور)
هندي ٢٨٩	نيقوسيا ٣٠
هنري السادس ١٢٦	نيقولاس ٣٦
هنري مورجان ٥٢	نيقولوبوليس ١٤٠، ١٣٩
الهنود ١٦٣، ٢٢	نيقية ١٠٦
هنود اميركا ١٦٢	نيكيتاس ٥٥، ٣٧، ٣٢
هو غارت ٢٤٩	النيل ١١٧، ٧٦، ٦٨، ٦٦، ٤٠
هوكنز ٥٣	(ه)
هوكنغ ٢٦٤	هارون الرشيد ١٦٩، ٢٣
هولاكو خان ١٣٥، ٢٤، ٢٣	بني هاشم ٢٠، ١٦
الهولنديون ٣٧٢، ٣٣٠	هايتسي ٣٦
هوميروس ١٦٠، ١٤٥، ١٠٠	

ياغي سيان ١٠٦
 يافا ١١٦ ، ١٣٢ ، ١٣٧
 يثرب ١٧
 اليسوعيون ١٤٤
 اليرموك ١٩
 يزيد الخارجي ٤٨
 يسوع المسيح ٢٠
 اليسوعيون ١٤٥
 اليعاقبة ١٠٦
 اليمن ١٦
 اليهود ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٨٢ ،
 ٨٢ ، ٢٠ ، ١٦٧ ، ٢٢٢ ، ٢٦٥ ،
 ٣٠٤ ، ٣١٤ ، ٣٧٧
 يوديسس ١٣٨
 يوستنيانوس ٦٢ ، ٧٣
 يوسف (الشيخ) ١٩٠
 يوسف علي ٣٦١
 اليونان ١٠ ، ٢٢ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٩١٠ ، ٢٥ ،
 ٢٦٤ ، ٢٧٦ ، ٣٢٢ ، ٣٧٢

هويته ٢٦٤ ، ٢٨٦
 هيتا ١٤٩
 هيغل ١٥٥
 الهيكل (فرسان) ١٢١
 هيلاس ٥٦
 هيو ١٣٨

(و)

واشنطن ١٥٨
 والدي طوغان ٢٣١
 الوحدة الإسلامية ٣٧٨
 وليام أوف ربريكيس ١٣٥
 ولیم أوف مالميسبري ١٠٢
 ولیم الصوري ١٩٠
 ولي الله ٣٤٣ - ٣٤٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥٤
 الوهاية (الوهايون الخ) ٣٣٩ - ٣٤٣
 ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٦٢

(ي)

اليابانيون ١٠١

المصادر الوارد ذكرها في هذا الكتاب

١ - الكتب العربية

- الاثير ، ابن - كتاب الكامل في التواريخ - ليدن - ١٨٥١-١٨٧٦
الادريسي ، - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق -
اسد ، محمد - ترجمة عمر فروخ - « الاسلام على مفترق الطرق » -
بيروت ١٩٤٦ ، ٤٨ ، ٥١
الاصطخري - مسالك الممالك - ليدن ، ١٨٧٠
الاعظمي ، محمد حسن والصابوي علي شعلان - كتاب فلسفة اقبال -
مصر سنة ١٩٥٠ .
اياس ، ابن - بدائع الزهور - ثلاث مجلدات - بولاق - ١٣١١-١٢ .
البكري - ترجمة دي سلين - معجم ما استعجم - الجزائر ١٩٣١ .
البلاذري - فتوح البلدان .
تغري بردي ، ابن - المنهل الصافي - نسخة باريس رقم ٢٠٦٨ .
تغري بردي ، ابن - النجوم الزاهرة - المجلد الخامس (١٩٣٢-١٩٣٦)
المجلد السادس (١٩١٥-١٩٢٣) - طبعة وليم بوبر ، بركلي .
جبير ، ابن - الرحلة ، - ليدن ، ١٩٠٧ .
حاجي ، خليفة - كشف الظنون - سبعة مجلدات - طبعة فلوغل - لينزغ
١٨٣٥ - ١٨٥٨ .
حجر ، ابن ، العسقلاني - انباء الغمر - نسخة باريس رقم ١٦٠٣ .

حجر ، ابن رفع الاصر عن قضاة مصر — نسخة باريس رقم ١٤٩ .
خلدون ، ابن — التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً — طبعة محمد
ابن تاويت الطنجي ، القاهرة ١٩٥١ .
خلدون ، ابن التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، نسخة مصطفى
باشا رقم ١٠٩ القاهرة .

خلدون ، ابن — كتاب العبر — بولاق ، ١٢٧٤-١٨٦٦ .
خلدون ، ابن — المقدمة — المطبعة الادبية — بيروت ١٨٩٧ .
خلكان ، ابن — وفيات — الاعيان — غوطا — ليخ — ١٨٣٥-١٨٥٠ .
الساعي ، ابن — الجامع المختصر — حرره مصطفى جواد — بغداد ، ١٩٣٤ .
السخاوي — الضوء اللامع — المجلد الرابع — القاهرة ، ١٣٥٣ .
السيوطي — حسن المحاضرة — مجلدان — القاهرة ١٣٢١ هـ .
الطبري — تاريخ الرسل والملوك — ليدن — بريل — ١٨٧٩-١٩٠١ .
عرب شاه ، ابن — عجائب المقدور في نوائب تيمور — كلكتا — ١٨١٦
عذارى ، ابن — البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب — ليدن — بريل
— ١٩٤٨-١٩٥١ .

العطار ، فريد الدين — تاريخ الاولياء — حرره ر. ا . نيكلسون — طبعة
لوزاك — لندن ، ١٩٠٦-١٩٠٧ .
العماد ، ابن — شذرات الذهب — القاهرة ، ١٣٥١ هـ .
العيني ، بدر الدين — عقد الجمان — نسخة باريس رقم ١٥٤٤ —
الفرات ، ابن — تاريخ ابن الفرات — الجزء التاسع — طبعة قسطنطين زريق
— بيروت ١٩٣٦-١٩٣٨ .
قاضي شهبة ، ابن — الاعلام بتاريخ الاسلام — نسخة باريس رقم ١٥٩٩ :
القلقشندي — صبح الاعشى — القاهرة ، ١٩١٣-١٩١٩ .
الكندي — الولاة وكتاب القضاة — بيروت — مطبعة الالباء اليسوعيين — ١٩٠٨ .
لين ، قاموس لين العربي — الانكليزي .

المالكي — رياض النفوس
متر ، ادم — الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري — ترجمة عبد
الهادي ابوريده ، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والنشر — سنة ١٩٤٧-١٩٤٨
المسعودي — مروج الذهب ومعادن الجوهر — باويس ١٨٦٢ .
المغربي ، ابن سعيد — رايات المبرزين — اميليو غارسيا — جوميه مدريد —
٢٩٥٢ .

المقدسي — احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم — ليدن — بريل — ١٨٧٧
المقري — نفح الطيب — المجلد الرابع — بولاق ، ١٢٧٩ .
المقريزي — الخطط — مجلدان — بولاق ، ١٢٧٠ هـ .
المقريزي — كتاب السلوك — نسخة باريس رقم ١٧٢٨ .
منقذ ، اسامة بن — كتاب الاعتبار حرره فيليب حتي ، نيويورك ١٩٣٠ .
مهر ، غلام رسول — سيد احمد شهيد — في مجلدين (باللغة الاردية)
— لاهور ١٩٥٣-١٩٥٤ .
الناصرى — الاستقصا في تاريخ المغرب الاقصى — الدار البيضاء ١٩٥٥ .
نعماني ، شبلي — « علم الكلام » ١٩٠٣ — الطبعة الثانية لاهور ١٩٤٥ .
النويري — نهاية الارب — القاهرة — دار الكتب المصرية — ١٩٢٣-١٩٥٥ .
ياقوت — معجم البلدان — لينزغ ١٨٦٦ — ٧٠ .
اليعقوبي — تاريخ اليعقوبي — النجف — المكتبة المرتضوية — ١٣٥٨ .

٢ — الكتب الافرنجية

- Abu l'Arob, Classes des Savantes de Ifriquiya. Trans. Ben Cheneb.
Acta Sanctorum, 17 August.
Agob. Lugdun. Archiepis. Epistolae in MGH.
Algunas, caracteres de la civilizacion espanola, 1942.
Amari, Storia II.
Anan, M.A. Ibn Khaldun, His Life and Work (Lahore, 1941).
Annales Bertiniani, in MGH Script. I.
Asin, M. Abenmassarra y su escuela, 1914.
——. Los Characters y la Conducta. Tr. Madrid, 1916.
Aspectos del vivir hispanico, 1949.
Astrana, ed. Quevedo, Obras en verso, 1932.
Ayad, Kamil. Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns,
Stuttgart, 1930.
Azurara, Gomes Eannes de. Chronica do descolbrimento econquista de
Guine.
Barthold, W. Turkestan down to the Mongol Invasion, 2d. ed. London,
Luzac, 1928.
Bartold, W. Mussulman Culture, Calcutta, 1934.
Becker, Carl Heinrich. Islamstudien. Erster Band. Leipzig, Quelle une
Meyer, 1924.
Bell, C.H. Idris. Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest,
Oxford 1948.
Besson. Memoires du Diocese de Geneve.
Besta, La Sardegna Medioevale, Palerm 1908.
Biblioteca de Autores Espanoles, Li.
Biblioteca de Autores Espanoles, XIII.
Bjoerkman, W. Beitrage zur geschichte der Staatskanzlei im islamischen
Aegypten, Hamburg, 1928.
Blecua, J.M. ed. Libro infinido.

- Block, M. *Le Probleme de l'Or au Moyen-Age. Annales d'histoire économique et sociale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1933.
- Boer, J. de. *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901.
- Bonn, ed. *Theophanes Continuator, Const. Porphy. De Thematibus*, II, XI.
- Book of the Prefect*, English Trans. by Hatfield, Cambridge, 1945; French Trans. by Nicole, Geneva, 1893.
- Brehier, L. *L'Eglise et L'Orient au Moyen Age: Les Croisades*, 5th ed., Paris, 1928.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur*.
- , *Geschichte der islamischen Volker und Staaten*. Munich and Berlin, R. Oldenbourg, 1939.
- , *History of the Islamic Peoples*, tr. Carmichael and Perlmann, N.Y. Putman, 1947.
- Brunschvig, R. *La Berberie orientale sous les Hafside*, Vol. I, Paris, 1940; Vol. II, Paris, 1947.
- , Bury, J. B. *A History of the Eastern Roman Empire*, London, Macmillan, 1912.
- , *The Imperial Administrative System in the Ninth Century* London, 1911.
- Butt, Abdullah. *Aspect of Shah Ismail Shaheed: essays on his literary, political and religious activities*, Lahore, 1943.
- Buttfield, H. *Christianity and History*, London, 1949.
- Castro, Americo. *The Structure of Spanish History*, Princeton, University Press, 1954.
- Cameniati, John. *De Excidio Thessalonicensi in Corp. Script. Hist.* ed. Bonn.
- Cesari-Rocca & Villat, *Histoire de la Corse*, Paris, 1916.
- Cessi, Venezia, I.
- , Charanis, *The Social Structure of Byzantium*.
- Chron. Casinensis in MGH Script. III.*
- Chron. of Mora Rases in Mem. Acad. Madrid, XIII.*
- Chron. Salern. in MGH Script. III.*
- Cronica di Cambridge in Amari Biblio Arabo - Sicula I.*
- The Chronography of Bar Hebraeus*, Tr. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932.
- Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana*, Barcelona, 1884, I.
- Conder, C.R. *The Latin Kingdom of Jerusalem*, London, 1897.
- Const. Porphy. *De Admin. Imper.*

- Croce, B. *Storia del regno di napoli*, 1944.
- Cross, S.H. *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge, 1930.
- Dandolo Chron. in *Mur. Rer. Ital. Script*, XII.
- Diehl, Charles. *Byzance Grandeur et Decadence*, Paris, Flammarion, 1919.
- Diehl, Charles. *Venise*, XX.
- Dozy, ed. *Calender of Cordova*.
- Dozy, R. *Dictionnaire des noms des vetements chez les arabes*, Amsterdam, 1845.
- Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la literature de l'Espagne*, II.
- Duchesne, ed. *Vita Sergius II*, in *Liber. Pont.* II.
- Dupot, A. *Les relations commerciaux entre les cites maritimes de Languedoc et les cites d'Espagne et d'Italie*, Nimes, 1942.
- Ebul'ula, Mardin. *Development of the Shari'a under the Ottoman Empire*.
- Edwards ed. *Lib. Moarch de Hyde*, in *Roll Series*.
- Erchemperti Hist. Lang. in *MGH, Script III*.
- Fares, Edouard. *L'honneur ches les Arabes avant l'Islam*. Paris, G. P. Maisonneuve, 1932.
- Faris, N.A. ed. *Arab Heritage*, Princeton, 1944.
- Fichel, Walter J. *Ibn Khaldun and Tamerlane*, Berkley, 1952.
- Gandhi's *Letters to a Disciple*, Harper New York, 1950.
- Ganshof, *Les Porpts de Provence*.
- Ganshof, F.L. *Q'est-ce-que la feodalite?* 2d. ed. Neuchatel, Editions des la Baconniere, 1947.
- Garcia Gomez, E. *Ibn Zamrak, el poeta de la Al hambra*, Madrid, 1943.
- Gasquet, *Bysantine Empire*,
- Gasset, Y, Ortega J. Cf. *Vitalidad, Alma, Espiritu in Obras Completas*, 1936.
- Gelzer, ed. *Codex Carol. epis LXXV*.
- Ghali, Wacyf Boutros, *La tradition chevaleresque des Arabes*, Paris, Plon-Nourrit, 1919.
- Gibb, H.A.R. *The Damascus Chronicle of the Crusade*, London, Luzac, 1932.
- , *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory*, Bulletin School of Oriental Studies, London, 1933.
- , *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947; reprinted 1950.
- Grousset, Rene. *Histoire des Croisades*, 3 vols., Paris, 1934-36.

- Orunebaum, G.E. von. Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition, 1955.
- , Medieval Islam, Chicago, 1945.
- Hammer-Purgstall, J. Ueber den Verfall des Islams nach den ersten 3 Jahrhunderten der Hidschra, (1812.)
- Hartmann, Richard. Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums, Berlin, Mayer und Muller, 1914.
- Hitti, P.K. History of the Arabs, (2nd. ed.) London, 1940.
- Horten, Max. Monchtum und Monchsleben im Islam nach Scharani. Beitrage zur Kenntnis des Orientus 12; 1915.
- al-Hujwiri, The Kashf al-mahjub. Tr. by R.A. Nicholson, Leiden, Brill, 1911.
- Hussain, Taha. Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris, 1917.
- Ibn Khaldon, Hist. de l'Afrique et de Sicile.
- , Les Prolegomenes d'Ibn Khaldon, tr. en francais par M. de Slanue, (Notices et Extraits, vols. 19-21), Paris, 1863-1868.
- Ibn Sa'id al-Maghribi, El libro de las banderas de los campeones, tr. by E. Carcia Gomez, Madrid, 1942.
- Iqbal Allama Sir Muhammad, tr. by Altaf Husain, The complaint and the Answer, Lahore, 1948.
- , Letters of Iqbal to Ginnah, Shaikh Muh. Ashraf, Lahore, 1944.
- , tr. by Arthur J. Arberry, Persian Psalms, Muh. Ashraf, Lahore, 1948.
- , The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford University Press, London, 1934.
- , tr. Reynold A. Nicholson, The Secrets of the Self, Muh. Ashraf, Lahore, 1944, Macmillan, 1920, revised ed. 1940.
- , Speeches and Statements of Iqbal, compiled by Shamloo, Almanar Academy, Lahore, 1948.
- , tr. by A.J. Arberry, The Tulip of Sinai, The Royal Indian Society, London, 1947.
- John Chron. Veneta, MGH Script. VII, 16.
- John Deac., Gaetani Vita, Sanct. Sic. II.
- , Gesta Episcop. Meapol.
- Jus Graeco-Romanum ed. von Lingenthal III.
- Kahle, Paul. Ein Futuwwa - Erlass des Kalifen en - Nasir aus dem Jahre 604 (1207); 1933.

- Khadduri, Majid and Liebesny, H.J. *Law in the Middle East*, Vol. I
Washington, D.C., Middle East Institute, 1955.
- King, E.G. *Knights Hospitallers in the Holy Land*, London, 1931.
- Koprulu, Mehmet Fuat. *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris, E. de
Coccard, 1937.
- Kramrisch, Stella. *The Hindu Temple*, University of Calcutta, Vol. I,
1946.
- Kremer, A. von. *Ibn Khaldun und seine Kultur - Geschichte der islami-
schen Reiche*, Vienne, 1879.
- , *Ueber das Einnahmebudget des Abbasider Reiches*, Vienna, 1887.
- Labbe *Sacrosancta Concilia* II.
- Lane-Poole, Stanley. *A History of Egypt in the Middle Ages*, London,
1901.
- , *Saladin*, New York, 1898.
- Leo of Ostia, *Mur. Rer. Ital. Script* IV.
- Levi-Provencal, *L'Espagne Mussulmane au Xe Siecle*.
- , *Hist. de L'Espagne Mussulmane*.
- Levy, Reuben. *A Baghdad Chronicle*, Cambridge, University Press, 1929.
- Lopez, *Silk Industry*.
- Luidprand: *Antapodesis* trans. Wright.
- Lupus Propoturios in *MGH, Script* V.
- Lully, Raymond. *Evast y Blanquerna*, Barcelona, 1935.
- al-Makkari *Annalectes*, I.
- Manforni, *Storia della Marino Italiana*, Livourni, 1899.
- Marabecek, *Mitteilungen. aus den Papyrus Rainer III*.
- , *Marçais, Berberie*.
- Massignon, Louis. *Recueil de testes medits concernant l'histoire de la
mystique en pays d'Islam*, Paris, Paul Ceuthner, 1929.
- , *Salman Pak et les premices spirituelles de L'Islam iranien*, Paris,
G.P. Maisonneuve, 1934.
- Masson, P. *De Massiliensibus Mercatoribus*.
- Masudi, *Prairies d'or*.
- Melchor de Santa Crus, *Floresta General*, 1574.
- Mez, Adam. *Renaissance of Islam*, London, Luzac, 1937.
- Michael the Syrian, *Chron.* III.
- Mitteis, Heinrich. *Der Staat des hohen Mittelalters*. 2d ed. Weirnar. H.
Bohlans Nachfolger, 1944.

- Muller, A. *Der Islam im Morgen-und Abendlaender*, Berlin, 1878, Vol. II.
- Muratori, *Annali d'Italia*.
- Neumann, C. *Die Weitstellung des Byzantinischen Reiches aus den Kreuzzeuge*, Leipzig, 1895.
- Nizami, Khalig Ahmad. ed. Shah Waliullah Dihlavi and Indian Politics in the 18th Century, Islamic Culture, Huderabad, 1951.
- , Shah Waliyullah Ke Siyasi Maktubat, Aligarh, 1951.
- Nicholson, R. *A Literary History of the Arabs*, London, 1923.
- Nykl' A.R. *Hispano-Arabic Poetry*. Baltimore, 1946.
- Ochlan, *Die Alpenpasse im Mittelalter*, in *Jahrbuch fur Schweiz geschichte* III.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek Sciencce passed to the Arabs*, London, 1948.
- Pacta Veneta, in *Arch. Ven. n.s.* V-VI. 1928-.
- Palencia, A. Conzalez and E. Mele, *Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza*, Madrid, 1943, III.
- Pirenne, H. *Hist. de Belgique*, V. 1926,
- Pocock, ed. *Eutrychtus Annals*, II.
- Poesie de Voltaire*, IV, 1821.
- Poliak, A. N. *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900*. London, Royal Asiatic Soc. 1939.
- Poupardin, *Le Royaume de Bourgone*, Paris.
- Poupardid, *Le Royaume de Provence sous les Carolingiens*, Paris, 1901.
- Quatremere, Etienne. *Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi*, Paris, 1837.
- La realidad historica de Espana*, 1954.
- Regii Neapolitani Monumenta*, Naples, 1845.
- Ribera, Julian. *Le eusenanza entre les musulmanes espanoles*.
- Romero, Francaiseo. *Filosofia de la persona*, Buenos Aires, 1944.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952.
- , *Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat*, Munich, 1932.
- Ross, W.D. *The Right and the Good*, Oxford, 1930.
- Rousseau, *Regne de Charles III d'Espan*, I; II.
- Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reigh*, London, 1919.
- , *The First Bulgarian Empire*, London, 1930.

- Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, Paris, 1826, Vol. I.
- Sanders, J.H. *Tamerlane or Timur, The Great Amir*, London, 1936.
- Santa Teresa y otros ensayos, 1929.
- Santone, *Vidas de*. translated by M. Asin.
- Sarton, G. *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1948, Vol. III, Pt. 2.
- Sau Nicola, M. *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaeer und Roemer* 1, 1913; 2, 1915. Munich, C.H. Beck.
- Sauvaget, Jean. *Alep. Essai sur le developpement d'une grande ville syrienne, des origines au XIXe siecle*, Taxte, Paris, Paul Geuthner, 1941.
- Schaube, *Handelgeschichte der Romanischer Voelker, de Mittelmeergebeite bis zum zum der Kreuzzuge*, Munich and Berlin 1910.
- Schlumberger, *Empereur Byzantin an Dixieme Siecle*, Nicephore Rhocas, Paris, 1933.
- Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun, Historian. Sociologist and Philosopher* New York, 1930.
- Al-Shaqundi, *Elgogio del Islam espanol*, tr. by E. Garcia Gomez, 1934.
- Solmi, *L'amministrazione finanziaria del Regno Italico*.
- Le Strange, G. *Bagdad under the Caliphs*, Oxford, 1900, 2nd ed. 1924.
- , *Palestine under the Moslems*, London, 1890.
- Taeschner, Franz. *Der anatolische Dichter Nasiri (um 1308) und sein Futuvvetname. Mit Beitragen von Wilhelm Schumacher*. Leipzig, F.A. Brockhaus. 1944.
- , *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuhwaideals. Der Islam* 24, 1937.
- , *Das Futuwwa - Rittertum des islamischen Mittelalters*. Leipzig, Gtto Harrassowitz. 1944.
- , *Das Futuvvetnam des persischen Dichters Hatifi Festschrift Georg Jacob*, Leibzig, Otto Harrassowitz. 1932.
- , *Islamisches Ordenritterum zug Zeit der Kreuzzuge. Die Welt als Geschichte* 4; Stuttgart, W. Kohlhammer. 1938.
- , *Legndenbildung um Achi Evran, den Heilige von fur Friedrich Giese*, Berlin, 1941.
- , *Das Zunftwesen in der der Türkei*, Leipziges Vierteljahrsschrift fur Sudostenropa 5; Leipzig, Otto Harraseowitz, 1941.
- Tagore, Rabindranath. *Gitanjab, in Collected Poems and Play of Rabendrenath*, Tagore, Macmillan, N.Y. 1937.

- Thorning, Hermann. Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast. Madad et Taufiq; Betlin, Mayer und Muller, 1913.
- Toynbee, Arnold J. A Study of History, Vol. 6, Oxford University Press, London, Humphrey Milford.
- Tschudi, R. Das Chalifat, Tubingen, Mohr. 1925.
- Tyan, Emile. Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Lyon; Vol. 1, 1938; Vol. II, 1943.
- Tyler, J.F. Alpine Passes, Oxford, 1930.
- Vasiliev, A. Bysance et les Arabes, I. Bruxelles, Institut de philologie; 1935.
- , The Russian Attack on Constantinople, Cambridge, Mass. 1745.
- , Vizantiya i Arabiya.
- Vernadsky, Ancient Russia.
- Verdale, Arnaud de. Cat. Epis Mag.
- Vinsauf, Geoffroi do. Documentum de Arte Versificandi, in E. Faral, Les Arts poetiques.
- Vita Leonis IV, in Liber Pont. II.
- Vita Joh. Abb. Gor. in MGH Script. IV.
- Vossler, Realismus in der Spanischen Dichtung der Blutezeit, 1926.
- Waillys, N. de. ed. Histoire de Saint Louis.
- Weil, G. Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten, Vols. I and II, Stuttgart, 1860; 1862.
- Wiel, Althea. The Navy of Venice, London, 1910.
- Wiet, G. Les Biographies, du Manhal Safi (memoires de L'Institut d'Egypte) Cairo, 1932.
- Wiet, G. L'Egypte arabe, de la conquete arabe a la conquete ottomane, Paris, 1938.
- Witteck, Paul, The rise of the Ottoman empire, London, Royal Asiatic Society. 1938.

٣ - المقالات

- Andreades, Byzance, Paradis de Monopole, in Byzantion IX.
- Becker, Carl Heinrich. Barthold's Studien uber Kalif und Sultan, Der Islam VI, (1915).
- Bell, Aubrey F.G. Revue Hispanique, LXXX, (1930).
- Binder, Leonard. Al-Ghazali's Theory of Islamic Government, the Muslim World, Hartford, XLV, (1955).
- Blachere, R. Le Vizir - Poete Ibn Zamruk et son oeuvre, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, II, (1936).
- Bloch, M. Le Probleme d'or au moyen age, in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. 1933.
- Bouthol, Gaston. L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun, Revue de Sociologie, Paris, 1932.
- Brooks, The Arab Conquest of Crete, in Eng. Hist. Rev., XXVIII, (1913).
- Bury, The Naval Policy of the Roman Empire in relation to the Western provinces from the 7th to the 9th century, in Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo, II, (1910).
- Canard, M. Le Relations entre les merinides et les mamelouks au XIVe siecle, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, V. (1938-1941).
- Castero, Americo. Poesia y realidad en el poema del eid, in Tierra firme, Madrid, I, (1934).
- Deny, Jean. Futuwwet - name et romans de chevalerie turcs, Jour. Asiatique, Ser. ii, XVI; (1920).
- Duprat La Provence dans le haut moyen age, in Bouches du Rhone, Encyclopedie Departementale, Marseilles, II, (1923).
- Engreen, Pope John VII and the Arabs, in Speculum, XX, (1945).
- Fischel, W.J. Ibn Khalun and Tamerlane, I. Goldziher memorial Volume, Budapest 1951.

- Gabrieli, Fr. Il concetto dell' asabiyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun, Atti della Reale Accademia della Scienze di Torino, LXV, 1930.
- Gabrieli, G. Saggio di bibliografia e concordanza della Storia d'Ibn Khaldun, Rivista degli Studi Orientali, Rome, 1924.
- Ganshof, Note sur les Ports de Provence.
- Gaudefroy - Demombynes. Revue des Etudes Islamique, 1937.
- Gautier, E.F. L'or du Sudan dans l'histoire, in Ann. d'hist. Econ. et Soc. 1935, VII.
- Giese, Friedrich. Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches, Ztschr. für Semitistik 2; 1924.
- De Goeji, Internationale Handelsverkeer in de Middelleeuwi, Verslagen in Mededeelingen der K. Akad Van, Wetenschappen, 1909.
- Goldziher, Ignaz. Eine Fetwa gegen die Futuwwa. Ztschr. der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft 73; 1918.
- Grunebaum, G. E. Von Growth and Structure of Arabic Poetry, in the Arab Heritage. ed. by N. A. Faris.
- , As-Sakkaki on Milieu and Thought, J A O S, LXV, 1945.
- Gumplowicz, L. Ibn Khaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts, in Soziologische Essays, Innsbruck, 1899.
- Hammer-Purgstall, J. von. Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe et sur l'influence de la première sur la seconde. Jour. Asiatique 5: 1849.
- Hammer-Purgstall, J. von. Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes. Jour. Asiatique, Aug.-Sept. 1855.
- Hartmann, Richard, Futuwwa und Malama. Ztschr. der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 72; 1918.
- , As-Sulami's Risalat al Malamatiya. Der Islam 8; 1918.
- , Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus. Der Islam 6; 1916.
- Hodgson, Marshall G.S. A comparison of Islam and Christianity, a paper read before a seminar at the University of Chicago, 1955.
- Junker, Heinrich, Zeremonien der Bruderschaften im Islam. Leipzig, 1930. Extract from Jahrbuch 1928/1929 des Vereins deutscher Freimaurer, Leipzig.
- Kahle, Paul. Die Futuwwa - Bündnisse des Kalifen en - Nasir (d. 622/1225) Festschrift Georg Jacob. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.
- , Zur Organisation der Derwischorden in Egypten, Der Islam 6; 1916.

- Khemiri, T. Der 'Asabya Begriff in der Mukaddima des Ibn Khaldun, *Der Islam*, XXI, 1936.
- Lambton, K.S. The Theory of Kingship in the *Nasihāt ul-Muluk* in the *Islamic Quarterly*, London, I, 1954.
- Levi-Provencal E. *Journal Asiatique*, 1923.
- Lewis, Bernard. *The Islamic Guilds*. *Econ. Hist. Rev.* 8: London, A & C Black. 1937.
- Lombard, M. L'or Musulman du VIIe au XIe Siecle, in *Annales*, 1947, II.
- Louillet, G. de Costa. Y eut-il des invasions Russes dans l'Empire Byzantin avant 860, in *Byzantion* XV.
- Mahmassani, Subhi. Muslims: decadence and renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs, *The Muslim World*, Hartford, 44; 1954.
- Massignon, Louis. Cadis et naqibs baghdadiens. *Wiener. Ztschr. für die Kunde des Morgenlandes* 51, Vienna, 1948.
- , Les corps de metiers et La cite islamique. *Revue Internationale de Sociologie*, 28eme annee, Paris, Marcel Gurrard, 1950.
- Meloni, G. Aleuni Studi sul tempo presso i semiti, in *Saggi di filologia Semitica*, Rome, 1913.
- The Muslim World*, Shah Wali Ullah and Ijtihad, Hartford, 44, 1955.
- Michwitz, G. Byzance et l'economie de l'occident, in *Ann. d'Hist. Econ. et Soc.* IX, 1936.
- Patrucco, I Saraceni Piemonte et nelle Alpi Orientale, in *Biblioteca della Societa Storica Subalpina*, Pinerola, 1908, XXXII.
- Petit, L. Vie et Office de Sainte Eythyme le Jeune, in *Revue de l'Orient Chretien*, VIII, 1903.
- Plessner, M. *Islamica*, 1931, p. 451.
- Rahman, F. Internal Religious Developments in the Present Century Islam, *Cahiers d'histoire mondiale / Journal of World History*, Paris, 2: 862-79.
- Ritter, H. Zur Futuwwa, *Der Islam* 10, 1920.
- Rosenthal, Franz. Die arabische Autobiographie, in *Studia Arabica*. Vol. I, *Analecta Orientalia*, Rome, Vol. XIV.
- Sabbe, Importation des Tissus, in *Revue Belge*, 1935, XII.
- , Quelques Types de Marchands des IXe et Xe siecles, in *Revue Belge*, 1934. XIII.
- Schacht, Joseph. Einige Kairiner Handschriften ueber futuwa. *Der Islam*, 19; 1931.

- , Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa, Festschrift Georg Jacob, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.
- , in *Orientalia*, Rome, 1948, vol. XVII.
- Schimmel, Annemarie. Kalif und Kadi im Spätmittelalterlichen Aegypten, in *Die Welt des Islams*, Berlin, 1942, Bd. 24.
- Schmidt, Nathaniel. The Manuscripts of Ibn Khaldun, *J A O S*, XLVI, 1926.
- de Slane, *Journal Asiatique*, Paris 1844; *Notices et Extraits*, Paris, 1863-1868, Vol. XIX.
- Syed, Dr. M. Hafiz. Liaquet Ali Khan, *The Modern Review*, Calcutta, Vol. LXXX, No. 6, December 1951.
- Taeschner, Franz. Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer türkischen Miniatur. *Der Islam* 6, 1916.
- , Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jht.) Auf Grund neuer Quellen. *Islamica* 4, 1929,
- , Futuwwa - Studien, die Futuwwabunde in der Türkei und ihre Literature. *Islamica* 5; 1932.
- , Das Futuvvetname des Jahja b. Halil. *Orientalistische Literaturzeitung*, J. C. Hinrichs, 1928.
- Taeschner, Franz. Das Futuvvetkapitel in Gulsehris altosmaniseher Bearbeitung von 'Attars *Mantiq ut-tayr*. Sitzber. de Preuss. Akad. der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl. Berlin, 1932.
- , Die islamischen Futuwwabunde. *Ztsch. der Deuts. morgenlandischen Gesell.* 87. Resume, Entstehung und Frühgeschichte de Futuwwa, in *Z D M G* 86, 1933.
- Vida, G. Levi Della. Pre-Islamic Arabia, in the Arab Heritage, ed. N. A. Faris.
- Villard, Monneret de. La Moneta in Italia durant L'alto medio eva, in *Rev. Ital. di Num.* XXXIII-XXXIII, 1919-20.
- Wittek, Paul. Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum. I and II, *Byzantion* 6; 1936.
- , Zur Geschichte Augoras im Mittelalter. Festschrift Georg Jacob, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.

٤ - الموسوعات

Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1914:

Djihad
Fikh
Futuwa
Futuwa (Suppl. Volume).
al-Kuds
An-Nasir li-din-Allah
Ribat
Shadd
Sinf
Sirwal
Ta'rikh

Encyclopaedia of Social Sciences, New York, Macmillan, 1942:

Chivalry (Arabic)
Guilds (Islamic)

صمم الغلاف
الفنان إسماعيل شموط

ف.ب. ٣٣ (١٩٦٠)

مطبعة دار الكتب - بيروت



هذا الكتاب ..

... وقد كتب الباحثون - من مسلمين وغير مسلمين - آلاف المجلدات عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، فكان منهم الواصف والمحلل والداعية والهدام . وسيظل الباحثون على ذلك ما دام الاسلام اسلاماً ، والتاريخ تاريخاً ، والناس ناساً . ويمكن القول اجمالاً ان التاريخ السياسي نال النصيب الاوفر من هذه البحوث . ولكن مع تطور الزمن وتبدل وجهات النظر في البحث التاريخي ودراسته اخذت نواحي اخرى من تطور الحضارة الاسلامية تستأثر بعناية الباحثين . فظهرت دراسات اقتصادية وعقائدية واجتماعية وفلسفية وادبية جليلة القدر عظيمة النفع . ومع ان الكثير مما كتب قد لازمته غايات خاصة في نفوس الذين وضعوا المؤلفات ، فانه من الحق ان مثل هذه البواعث والدوافع اخذت في التناقص ، وان الابحاث المبينة على المعرفة او محاولة الوصول الى المعرفة ، والرامية الى الحقيقة هي في تزايد مستمر .

ليس في نيتنا ان نتناول هنا ما كتب حول التاريخ الاسلامي بالنقد والتحليل . فكل هذا العمل حري بكتاب ان لم يكن بكتب . ولكننا اردنا من هذه المقدمة المقتضبة ان ننقل الى امر هام وهو ان الكتابة في نواحي الحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي لا تزال في اولها ، ولا تزال نزرة بالنسبة الى ما كتب حول النواحي الاخرى . ومن هنا كان الاهتمام بهذه المباحث التي جمعت بين دفتي الكتاب الذي نقدمه اليوم الى القارئ العربي .

(من تصدير الدكتور نقولا زياده)

كتاب جدير بالقراءة

Bibliotheca Alexandrina



0387518